890 m - 2 Ranke
Exeg.

BIBLIOTHECA
REGIA.
MONACENSIS.

<36 636526920011

<36 636526920011

Bayer. Staatsbibliothek

Untersuchungen

über den

Pentateuch,

aus dem Gebiete der höheren Kritik.

Von

Dr. Friedrich Heinrich Ranke,

Consistorialrath und Decan.

Zweiter Band.

Erlangen,

Verlag von Carl Heyder.

1840.

261. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem theuern Schwiegervater,

dem Herrn Hofrath

Gotthilf Heinrich von Schubert,

Professor in München,

widmet

diese Fortsetzung apologetischer Studien

in

dankbarster Liebe und Verehrung

der Verfasser.

Vorrede.

Weit über Erwarten ist mir die Hoffnung, mit der ich vor sechs Jahren den ersten Theil gegenwärtiger Untersuchungen herausgab, erfüllt worden; ich hatte nur zu bedauern, daß ich den Aufforderungen trefflicher Männer, das Werk weiter zu führen, nicht schneller genügen konnte. Hier ist denn endlich eine Fortsetzung. Ich begleite sie mit dem Wunsche, daß sie sich zuvörderst denen, die auf dem Gebiete dieser Forschungen einheimisch sind, bewähren, und sodann weiteren Eingang finden möge.

Man muß es zu den Denkwürdigkeiten unserer Zeit rechnen, daß eine Art der Kritik, wie sie von Vater und den Gleichgesinnten gegen die erste der heiligen Schriften geübt wurde, sich so lange halten konnte. Von gewissen Aeußerlichkeiten der Darstellung ausgehend, war sie nur auf das Eine gerichtet, zwischen Stellen, die seit Jahrtausenden friedlich neben einander gestanden hatten, unversöhnlichen Zwist zu erregen. Nach dem Inhalte wurde wenig gefragt, sofern er nicht diesem Unternehmen zu dienen schien; das Innere des Werkes wurde kaum eines Blickes gewürdigt. Selbst jene

Aeußerlichkeiten suchte man nicht einmal in ihrem Verhältniß zu der sonstigen orientalischen, namentlich arabischen, Geschichtschreibung zu fassen.

Man wird nicht sagen, daß ein solches Verfahren den Ruhm der Wissenschaftlichkeit verdiene. Kant erklärt es irgendwo für sehr leicht, aus jedem Werke fortlaufender Rede eine Menge scheinbarer Widersprüche herauszuklauben, welche Jeder, der sich der Idee des Ganzen bemächtigt habe, ohne Mühe lösen werde. Es schwebt ihm dabei ein gleichzeitiges, ja sein eignes Werk (die Kritik der reinen Vernunft) vor; in viel höherem Grade wird sein Ausspruch da gelten, wo es ein Werk betrifft, welches, selbst wenn die Gegner Recht hätten, zu den ältesten, die wir haben, gehören würde. Jenes „Klauben" konnte unmöglich zu einer tüchtigen Exegese führen, die gerade darauf beruht, daß man das Einzelne an die Idee des Ganzen halte, um es im Lichte derselben zu verstehen; für wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes konnte es nur Rückschritte zur Folge haben. In der That hat es diese nicht blos für den Pentateuch, sondern für die gesammte Kritik des Alten Testamentes gehabt; es ist selbst zum Verständniß der neuesten Angriffe auf die Evangelien nicht ohne große Bedeutung, daß sie sich auf Vater und de Wette

berufen konnten. Was diese an den Pforten und Vorhöfen des Tempels gewagt haben, das versucht der neue Kritiker ohne zu zittern an dem Heiligthum selbst.

Dieser Versuch hat vortreffliche Entgegnungen von Seiten kirchlicher Theologen hervorgerufen; doch wird die Krankheit unserer theologischen Entwickelung, die in dieser so unwürdigen Behandlung der Evangelien zu ihrer völlig ausgebildeten Erscheinung gekommen ist, nicht eher ganz zu überwältigen sein, als bis die Thatsachen des alten Bundes auch wissenschaftlich wieder zu dem guten, alten Rechte gelangt sein werden, welches die Kirche auf praktischem Gebiete immer anerkannt hat.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß es dahin kommen wird. Schon **1805** sprach sich ein Gelehrter, wie ein Jahrhundert immer nur Wenige zählt, Johannes Müller, (in den Briefen an seinen Bruder) auf das Stärkste über das Herunterseţen und Verstümmeln der alten Autoren aus. Nichts sei eitler als die „inneren Gründe", die „höhere Kritik", wonach Jeder Jedem der großen Alten, ohne einiges Zeugniß irgend eines Alten ein Buch abspreche, „weil es ihm so dünke". Im Jahr **1808** schilt derselbe das eitle Bestreben, allem Alten durch Bezweiflung der Aechtheit sein Ehrwürdiges zu

nehmen, den Mißbrauch eines jeden Scheines zur Herunterbringung der alten Religion und ihrer Geschichte, eine titanische Roheit, welche nur zerreißen, zerstören möchte; er wisse wohl, dieses wilde Wesen werde auch verbrausen, indeß sei es ekelhaft. Durch Schuld einer strohernen Scholastik und einer pyrrhonistischen Philologie sei den Theologen der Sinn für die Bibel verloren gegangen. Man müsse dieß der Zeit und dem überlassen, der dieses Buch seit vielen tausend Jahren zur Grundlage, zum Mittelpunkt, zur Krone der Cultur und Humanität gemacht habe, ohne welches unsere Civilisation ungefähr sei, wie ein Taig ohne Ferment.

Was der große Mann titanische Rohheit nannte, das hat sich vor unsern Augen zusammengenommen und das Aeußerste versucht. Es scheint fast, als habe dieses Aeußerste noch an das Licht treten müssen, damit dieses „wilde Wesen", vollständig erkannt, nun endlich „verbrausen" könne.

Treffliches ist zu diesem Ende von Anderen geleistet worden; ich hoffe zu Gott, daß auch gegenwärtige Arbeit etwas dazu beitragen wird.

Das erste Buch dieser Untersuchungen beschäftigte sich mit der Structur des Pentateuch's im Ganzen und Großen. Das zweite war bestimmt, die Einwürfe gegen die Einheit des Pen-

tateuch's zu würdigen; ein Capitel desselben, welches die Genesis behandelt, wurde schon im ersten Bande gegeben. Es blieb noch übrig, den vier folgenden Mosaischen Büchern, die nicht weniger in Anspruch genommen sind, gleiche Aufmerksamkeit zuzuwenden. Dieß geschieht in den vier Capiteln vorliegenden Bandes.

Zu den vorhandenen Bestreitern des Deuteronomiums hat sich in neuester Zeit George gesellt, der, obwohl die Resultate seiner Vorgänger im Ganzen anerkennend, den Kampf dennoch auf ganz eigenthümliche Weise führt, so daß demselben ein eigener Abschnitt gewidmet werden mußte. Vatke's Angriffe setzen den vollständigen Sieg der rationalistischen Kritik des Alten Testamentes als ausgemacht voraus; sie erfordern daher, was unsere Untersuchung über die Structur der Mosaischen Bücher betrifft, keine abgesonderte Behandlung.

Es mag auf den ersten Blick unerfreulich scheinen, so tief in das Einzelne des Kampfes einzugehen, wie es hier geschieht; indeß ist mir doch auf diesem Wege der Blick auf die innere, organische Entwicklung des Gesetzes, deren Erkenntniß ganze Reihen von Angriffen schlägt, erst recht aufgegangen. Die bisherige Kritik hat besonders

deßhalb so sehr geirrt, weil sie ein Gesetzbuch, nach verschiedenen Titeln geordnet, weil sie ein abstractes System verlangte, während dieses Gesetz, wie sich bei sorgfältigerem Studium bald ergiebt, dem Stand der Dinge vollkommen gemäß, einen pädagogischen Gang nimmt, um das bis dahin zertretene Volk allmählig zu der Höhe hinaufzuführen, für die es bestimmt ist. Dieser Fortschritt des Gesetzes, der mit einem Fortschritt der Geschichte innigst verbunden ist, spricht für die Aechtheit und Ursprünglichkeit des Ganzen, von der jedoch hier noch nicht gehandelt wird, mit außerordentlicher Kraft. Es kam mir daher der Gedanke, denselben ohne Rücksicht auf die Angriffe der Gegner, rein aus dem Werke selbst zu entwickeln, und nur die Erwägung, daß die Gegner dennoch specielle Widerlegung ihrer Einreden verlangen würden, hat mich daran gehindert.

Zunächst finde ich nun nöthig, daß die Untersuchung sich von der Structur zum Inhalt, und zwar zu dem bedeutendsten Theile desselben, zur Theologie des Pentateuch's, hinwende, die nothwendig in ihrer großartigen Entwickelung, wie sie sich schon in diesen vorläufigen Untersuchungen hie und da ankündigt, betrachtet werden

muß. Dann erst würde mir die Behandlung einer einzelnen Erscheinung, wie es der Wechsel der Gottesnamen ist, thunlich scheinen. Nur auf diesem Wege würden auch die Bedenken, welche Bauer in seiner mir sehr werthen Anzeige des ersten Bandes (in den Berliner Jahrbüchern für 1837) geäußert hat, auf überzeugende Weise zu lösen sein. Endlich nach treuester Beobachtung des Aeußeren und Inneren, des Ganzen und des Einzelnen, würde die Untersuchung, wie sie hier begonnen ist, bei der Frage nach der Aechtheit anlangen; obwohl es allerdings auch ohne diese Vorbereitungen möglich ist, die vorhandenen Angriffe auf die Aechtheit des Pentateuch's in ihrer bedeutenden Schwäche darzustellen, wie dieß Hengstenberg und Hävernick auf höchst beachtenswerthe Weise gezeigt haben.

Erfreuliche Anfänge zu einer neuen Gestaltung der alttestamentlichen Kritik und Exegese sind vorhanden; es wird nicht fehlen, daß sie zu voller Entwickelung kommen, denn die Kirche bedarf ihrer dringender, als jemals.

Bildet der Rationalismus, die Art von Kritik, die zu seinem Wesen gehört, weiter aus, so wird es ihm begegnen, daß unter seiner Hand Alles in ein unerquickliches Gewirre loser Atome

zergeht, wie sich dieß schon jetzt immer unverkennbarer hervorthut. Am Ende liefert uns diese Schule wider Willen einen sehr brauchbaren apagogischen Beweis dafür, daß die biblischen Bücher von dem Zustande, den sie ihnen zuschrieb, sehr weit entfernt sind.

Am Schluß der Beiträge zur Einleitung in das A. T., deren Bekämpfung einen guten Theil meines Buches erfüllt, preist de Wette unsere Alten glücklich, die, noch unkundig der kritischen Künste, treu und ehrlich alles das selbst glaubten, was sie lehrten. Man liest dieß nicht ohne Bewegung; aber wie Vieles hat sich seitdem verändert! Es ist eine jüngere Generation da, welche die kritischen Künste der früheren durchschaut und enthüllt, und treu und ehrlich, wie die Alten, glaubt und lehrt.

Thurnau, am 5ten März 1840.

Inhalt
des zweiten Bandes.

Zweites Buch. Von den Einwürfen gegen die Einheit des Pentateuchs.

Seite

Zweites Kapitel. Von den Einwürfen gegen die Einheit des Exodus 1
Exod. 1 — 7, 7. 1
1. 2
2. (3). 2
3. 3
4. 9
5. 14
6. 15
6, 2 — 9. 16
6, 10 — 12. 18
6, 13 — 27. 19
6, 28 — 30. 20
7. 21
7, 8 — 15, 21. 24
11. 24
12. 13. 26
15, 22 — 17, 16. 36
16, 31 — 36. 36
18. 37
19 — 24, 11. 40
19. 20. 40
21 — 23. 43

Seite

Exod. 24, 1 — 11. 54
24, 12 — 18. 56
32 — 34. 57
34. 64
35 — 40. 68

Drittes Kapitel. Von den Einwürfen gegen die Einheit des Leviticus. 69

Levit. 1 — 7. 70
8. 9. 82
17, 15. 85
18. 19. 20. 86
23. 101
24. 108
25. 26. (25, 32 — 34.). . . . 111
26, 1. 2. 118
27. 120

Viertes Kapitel. Von den Einwürfen gegen die Einheit der Numeri. 125

Num. 1. 126
2. 131
3. 132
4. 136
5. 6. 138
5, 1 — 4. 139
5, 5 — 10. 141
5, 11 — 31. 142
6, 1 — 22. 143
6, 22 — 27. 145
7. 146
8. (V. 1 — 4.) 153
8, 5 — 22. 155
8, 23 — 26. 158
9, 1 — 14 160
9, 15 — 23. 161
10, 1 — 10. 164
10, 11 — 36. 165

Seite

Num. 11. 173
12. 189
13. 14. 190
15. 208
16. 17. 216
18. 218
19. 220
20. 225
21. 230
22 — 24, 25. 231
26. 241
28 — 30. 243
31. 245
33. 245

Fünftes Kapitel. Von den Einwürfen gegen das Deuteronomium. 250

Erster Abschnitt. Vaters Angriff. . . 251

1. Einwürfe gegen den innern Zusammenhang . 251

Deut. 1, 1 — 4, 40. 252
4, 41 — 44. 257
5 — 26, 19. 258
27 — 32. 263

2. Einwürfe gegen den Zusammenhang mit den vorhergehenden Büchern 267

Deut. 1, 9 — 17. 272
1, 20 — 23. 274
2, 2 — 5. 276
2, 28. 29. 277
10. 278
12. 284
15, 1 — 11. 287
15, 19. 20. 289
18, 1 — 5. 293
19, 12. 13. 313

Zweiter Abschnitt. de Wette's Angriff . 319

1. Nachweisung der Verschiedenheit . . . 320

Seite

Deut. 1 — 3. 327
1, 1 — 2. (1, 44. 2, 8.) . . . 328
1, 9. 330
1, 22. 331
2, 3 — 8. 332
2, 24. 335
3. 337
5, 16 — 18. 339
14, 1 — 21. 343
15, 12 — 18. 346
2. Nachweisung des späteren Characters . . . 347
Dritter Abschnitt. George's Einwürfe. . . 361
1. die Gesetze über das Sabbath- und Jubeljahr, dann über die Stiftshütte . . . 361
2. die Gesetze des Priesterthums . . . 363
3. die Festgesetze 366

Zweites Kapitel.

Von den Einwürfen gegen die Einheit des Exodus.

Die Struktur dieses Buches, wie das Verhältniß desselben zum Plane des Ganzen, haben wir bereits betrachtet. Wenn die Genesis gleichsam die Grundlagen der Existenz des erwählten Volkes enthüllt, so stellt uns der Exodus in rascher Folge die großen Thaten Jehova's an Israel dar; zunächst in der Erlösung aus der Aegyptischen Knechtschaft, dann in der Aufrichtung des heiligen Bundes am Sinai, dessen Geschichte hier bis zu dem bedeutenden Punkte fortschreitet, wo Jehova sich herabläßt, in der Mitte seines Volkes zu wohnen. Die eigenthümliche Schwierigkeit der Genesis, die in dem genealogischen Gange der Erzählung liegt, tritt uns hier nicht entgegen; wir befinden uns auf dem leicht zu überblickenden Gebiete chronologisch geordneter Geschichte. Dennoch ist es nicht wenig, was die Gegner auch hier als fragmentarisch in Anspruch nehmen.

Exod. 1 — 7, 7.

Der erste Abschnitt schreitet von der Vermehrung der Israeliten rasch zur Bedrängniß derselben weiter, und geht sofort zur Geschichte des Mannes über, den Gott zum Befreier seines Volkes ausersehen hatte. Mose's Geburt und Bewahrung; Mose's Eifer für sein Volk; seine Berufung; die ersten Schritte zur Befreiung Israel's; endlich seine Genealogie bis zu Levi, dem Sohne Jacob's, zurück: das finden wir hier so geordnet, zum Theil so ergreifend,

immer dem Plane des Werkes so angemessen dargestellt, daß wir nicht ohne Erstaunen wahrnehmen, wie selbst hier, so zu sagen, um jeden Fußbreit Landes gekämpft werden muß. Weichen wir dem Kampfe nicht aus.

Exod. 1.

De Wette [1]) klagt zuvörderst über die „ungeheure Lücke" zwischen der Genesis und dem Exodus. Wir bemerken dagegen, daß wir uns im letzteren nach einer kurzen, passenden Wiederholung sogleich (1, 6.) wieder auf dem Standpunkte befinden, auf dem wir mit dem Schluß des ersten Buches angekommen waren, woraus das Zusammengehören beider Bücher erhellt. Allerdings schreitet der Verfasser über große Zeiträume mit wenigen Worten hinweg, und das Werk wäre mangelhaft, wenn es eine vollständige Erzählung aller die Israeliten betreffenden Ereignisse beabsichtigte. Da aber die ausgesprochene Tendenz desselben auf das Verhältniß Israel's zu Jehova geht, so genügt es, wenn von der langen Zwischenzeit, in welcher, den Weissagungen der Genesis gemäß, das erwählte Geschlecht zum großen Volk heranwachsen sollte, erzählt wird, daß dieß geschehen sei. Mehr boten diese Jahrhunderte für die Entfaltung des theocratischen Planes nicht dar, und in dieser Hinsicht stehen sie tief unter jenen einzelnen Tagen, in denen sich Jehova an seinem Volke vor den Augen der Aegypter verherrlicht.

Exod. 2. (3.)

Noch weniger können wir es mit Hartmann [2]) für einen „Beweis der Einzelnheit der Aufsätze" halten, daß uns in dem Leben Mose's nicht erzählt wird, „was in dem langen Zwischenraum von der Entwöhnung des

---

1) Beiträge, Th. 2. S. 169.

2) Historisch kritische Forschungen, S. 183.

Kindes bis zur Zeit des herangereiften Jünglings geschehen ist.“ In einer Biographie Mose's möchte dieß zu tadeln sein. Für die Thora hat Mose nur in so fern Bedeutung, als er ein Mann Gottes ist. Zweierlei ist es, was uns aus seiner Jugend berichtet wird: die wunderbare Erhaltung des Kindes und die Rache an dem Aegypter; jene als ein schönes Zeichen von der Aufsicht Gottes über sein bedrängtes Volk; diese unter Anderem als die Veranlassung seines Exils in Midian, wo der göttliche Ruf an ihn erging: beides also dem Plane des Werkes gemäß.

„Eine eben so zerrissene Gestalt“ will derselbe Gelehrte in der Fortsetzung der Geschichte bis zum Berufe Mose's erkannt haben, wofür uns folgender Beweis gegeben wird. „Als Mose (Kap. 3.) zum Retter seines Volkes von Jehova ausgewählt worden war, mußte er, dem ganzen Zusammenhange nach, ein kraftvoller Mann in blühendem Alter sein; als er aber, dem göttlichen Befehle zufolge, mit seinem Bruder Aaron vor Pharao trat, zählte er, wie wir Kap. 7, 7. vernehmen, nicht weniger, als 80 Jahre.“ Hierauf genügt die Antwort, daß die vorgefaßte Meinung über Mose's damaliges Alter eben nach jener bestimmten Angabe zu berichtigen ist. Nur daran mag noch erinnert werden, daß Mose, nach **Deut. 34, 7.**, selbst das 120ste Lebensjahr in ungeschwächter Kraft erreicht hat. —

Exod. 3.

Exod. 3. will de Wette[3]) von den beiden vorhergehenden Kapiteln, an welche sich **6, 2 — 9.** „unmittelbar oder vielleicht durch einige verloren gegangene Mittelglieder“ angeschlossen haben soll, als ein Fragment

3) Beiträge, Th. 2. S. 179. 177.

losreißen, welches „eine andere Darstellung von der Entwerfung und Verheißung der Befreiung der Israeliten" enthalte. Was 6, 2 — 9. betrifft, so werden wir gehörigen Ortes sehen, wie genau diese Stelle in die Darstellung eingefügt ist. Machen wir uns zunächst die Stellung von Exod. 3. klar.

Das vorhergehende Kapitel, das seinerseits mit Kap. 1. genau verbunden ist, erzählt uns von Mose's Bewahrung und Erziehung, dann von der Flucht und Niederlassung desselben in Midian. Nach den letzten Versen stieg das Schreien der Israeliten zu Gott empor, der ihr Elend ansah und seines Bundes mit den Vätern gedachte. Es ist deutlich, daß wir hier nicht eine für sich bestehende Darstellung haben; es sind nur die Anfänge zu einem größeren Ganzen. Von diesem Manne, der so wundervoll errettet und geführt worden, erwarten wir mehr zu lesen; diese Seufzer des bedrängten Volkes, die zu Gott aufstiegen — wir erwarten ihre Wirkung. Was wir erwarten, folgt Kap. 3. Bis zum Priester in Midian hatte die Darstellung den fliehenden Mose begleitet (2, 21. 22.). Eben da finden wir ihn 3, 1., mit den Heerden seines Schwähers beschäftigt. Während dieser Beschäftigung, in der Einsamkeit der Wüste, wird er der hohen Offenbarung gewürdigt, zum Boten Jehova's an Israel berufen. Wir können hier durchaus nichts Fragmentarisches entdekken; doch, hören wir die Beweisführung unsers Gegners.

1. Von den vorigen Stücken soll sich „dieses Fragment" zunächst durch den Gebrauch des Namens Jehova (wiewohl auch Elohim vorkomme) unterscheiden.

In der That, ein schlechter Unterschied. Umgekehrt können wir die Wahrnehmung, daß eine in bester Folge fortschreitende Erzählung erst einige Mal Elohim, dann abwechselnd Jehova und Elohim sagt, zum Beweise benutzen, daß der Wechsel in der Bezeichnung Gottes nicht

hinreicht, die Annahme verschiedener Urkunden zu begründen. Gehen wir näher ein, so ergiebt sich sogleich, daß K. 1. 2. eine Erzählung enthält, in welcher Gott überhaupt nur wenig erwähnt werden konnte; wie es denn nur 1, 17. 19. 21. 2, 23. 24. 25. geschieht, wo wir Elohim siebenmal lesen. K. 3. tritt Gott handelnd ein, und hier mußte er öfter genannt werden. Wir finden hier siebzehnmal Elohim, sechsmal Jehova. Ziehen wir nach de Wette's Rath 6, 2 — 9. zu K. 1. 2., so findet sich in diesen Stellen zusammengenommen zehnmal Elohim, fünfmal Jehova; mithin Elohim gerade doppelt so oft, als Jehova; während in K. 3. Elohim beinahe dreimal so oft, als Jehova, vorkommt. K. 3. unterscheidet sich demnach, wenn dieß einen Unterschied begründen könnte, nur dadurch, daß Elohim etwas öfter vorkommt, Jehova etwas seltener, als in K. 1. 2. 6, 2 — 9.

2. Bedenklicher wird der Angriff, wenn unser Gegner beide Erzählungen durch Nachweisung eines wesentlich verschiedenen Characters von einander zu trennen sucht. Der Elohist (der Verf. von K. 1. 2. 6, 2 — 9.) habe die Sache „nach seiner kunstlosen, einfachen Art" in einem Gespräch Gottes mit Mose (6, 2 — 9.) vorgestellt, das er ohne weitere Vorkehrungen einführe, wie er dieß immer zu thun pflege. Ein anderer, späterer Dichter aber brauche, um Gott einzuführen, eine Vision; so erscheine hier der Engel Gottes, während der Elohist in seiner Mythologie keine Engel habe; so werde hier die Einführung des Namens Jehova ausgemahlt, es werde die Etymologie desselben angegeben, was bei dem Elohisten nicht der Fall sei.

Aber, um mit dem Letzten zu beginnen, die spätere Stelle (6, 2 — 9.) giebt die Etymologie des Jehovanamens nur darum nicht, weil diese schon früher, und zwar

in dem Kapitel dagewesen, das man nun als ein Fragment abtrennen will. Fände sich 6, 2 — 9. die Ableitung des Namens zum zweiten Mal, so würde man gerade diese Wiederholung als Beweis für die Verschiedenheit der Verfasser ansehen. Die Wiederholung fehlt, und nun muß ihr Nichtdasein dasselbe beweisen, was ihr Dasein bewiesen hätte. So konnte denn der Autor auf keinem Wege entrinnen.

Der Elohist soll ferner (gleichsam ein Archisadducäer) keine Engel kennen. Wir blicken in die Genesis zurück, und es begegnet uns in einem Stück, welches unser Gegner selbst dem Elohisten giebt[4]) (Gen. 32, 2. 3.), nicht Ein Engel, nicht zwei, nein! ganze Heere (Mahanaim) von Engeln.

Endlich, der Verfasser von 6, 2 — 9. wüßte nichts von Theophanien? Beruft sich doch Elohim in dieser Stelle selbst (6, 3.), in den ersten Worten, die er ausspricht, auf die Erscheinungen, deren Abraham, Isaak und Jakob von ihm gewürdigt worden.

3. Die bisher erwogenen Gründe für das Fragmentarische von Exod. 3. rührten uns nicht; aber nun tritt eine Schwierigkeit auf, die nach de Wette zwar nur „vielleicht" für die Trennung sprechen soll, die aber doch unsre volle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Sie ist übrigens, wie sich erachten läßt, nicht erst von unserem Zeitalter bemerkt worden; jeder Commentator hat die Lösung derselben auf seine Weise versucht. Es ist der Umstand, daß nach Exod. 2, 21. Zippora, mit welcher Mose sich vermählt, die Tochter Reguel's, des Priesters der Midianiter, ist; aber nach 3, 1. 4, 18. und Kap. 18. kommt nicht Reguel, der hier nicht genannt wird, sondern

---

4) Lehrbuch der Einleitung. B. 1. S. 231. der dritten Auflage.

Jethro als Mose's Chothên vor. Man übersetzt dieß: Schwiegervater Mose's, und so kommen die Namen Reguel und Jethro mit einander in Conflict. Die Rabbinen, die man bei Rosenmüller nachsehen kann, halten Reguel für den Großvater der Zippora, die eine Tochter Jethro's gewesen sei. Josephus hält Reguel und Jethro für verschiedene Namen desselben Mannes. Dieß läßt sich hören; wen Chothên nicht anders erklärt werden darf. Vater zu Exod. 2, 18. begnügt sich damit, daß Reguel (Freund Gottes) vielleicht nur eine Art Amtsname gewesen sei. Diese Verschiedenheit des Namens gebe keine sichere Gewähr, daß die Stücke, worin der Name Jethro vorkommt, von einer andern Hand herrühren, als die Erzählung Exod. 2., an welche sich das Folgende so sehr passend anschließe. Hartmann [5]) jedoch nimmt die Sache auf's Neue auf, und will die Verschiedenheit dieser Namen als Beweis zweier verschiedenartigen Urkunden angesehen wissen, indem er auf Num. 10, 29. aufmerksam macht, wo Reguel (nicht Jethro) als Schwiegervater (Chothen) Mose's erscheine. Es heißt daselbst: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבַב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה

Wir übersetzen dieß: Und es sprach Mose zu Hobab, dem Sohne Reguel's, dem Midianiter, dem Chothen Mose's. Hobab, nicht Reguel, ist hiernach der Chothên Mose's. Wenn wir die Beziehung der Worte, auf welcher Hartmann's Ansicht ruht, nicht für unmöglich erklären wollen, so wäre sie doch wenigstens ungewöhnlich. Schon die Septuaginta übersetzt: τῷ Ὀβὰβ, υἱῷ Ραγουὴλ, τῷ Μαδιανίτῃ, τῷ γαμβρῷ Μωυσῆ, und die Vulgata: **Hobab, filio Raguel, cognato suo.** Daß diese Auffassung die richtige sei, geht überdieß aus der

---

5) A. a. O., S. 223 — 225.

Vergleichung von Richt. 4, 11. hervor, wo Hobab, ohne den Zusatz Ben Reguel, Chothen Mose's genannt wird.

Und so möchte denn gerade die Stelle, die nach Hartmann's Ansicht die Annahme verschiedenartiger Urkunden befestigen sollte, dieselbe völlig vernichten. Hobab, ein Sohn Reguel's, des Vaters der Zippora, ist ein Chothên Mose's. Der Begriff des Chothên wird sonach zu eng gefaßt, wenn er nur auf den Schwiegervater beschränkt wird; er ist vielmehr so zu erweitern, daß er auch den Schwager in sich begreift, wie dieß bekanntlich bei dem griechischen γαμβρὸς der Fall ist, womit die Septuaginta das hebräische חֹתֵן wieder giebt. Wir haben nur nachzusehen, ob der sonstige Sprachgebrauch dieß zugiebt. Merkwürdiger Weise wird nun das fragliche Wort in dem ganzen Umfang des alten Testamentes nur drei Personen beigelegt, den beiden hier erwähnten, Jethro[6]) und Hobab[7]), und einem Ungenannten im Buch der Richter (19, 4. 6. 9.). Der Dritte trägt nun allerdings als Schwiegervater den Beinamen Chothên, aber zum deutlichen Beweise, daß Chothên nicht immer in dieser Beschränkung zu fassen sei, hat dieses Wort an jener Stelle den näher bestimmenden Zusatz: der Vater der Dirne. So hat sich denn auch der umsichtige **Castellus**[8]) bewogen gesehen, unserem Worte außer der gewöhnlich angenommenen Bedeutung, zweitens die von affinis beizulegen, und dabei die treffende Auffassung der Septuaginta und der Vulgata lobend anzuerkennen, wo-

---

6) Exod. 3, 1. 4, 18. 18, 1. und in demselben Kapitel sehr oft.

7) Num. 10, 29. Richt. 4, 11. 1, 16.

8) Im Heptaglotton, col. 1450.

mit auch Michaelis[9]) übereinstimmt. Ist nun die weitere Bedeutung von Chothên gesichert, so ist es das Angemessenste, Jethro, gleich dem Hobab, als Reguel's Sohn und Mose's Schwager anzusehen, wodurch sich die angeregte Schwierigkeit vollkommen löst. —

Exod. 4.

Ein Abschnitt, der bis V. 17. noch zur Geschichte von Mose's Berufung gehört; und zwar handelt V. 1 — 9. von den Wundern, die derselbe vor seinem Volk zum Beweis seiner göttlichen Sendung verrichten soll, worauf V. 10 — 17. sein letzter Widerspruch durch Ankündigung des Beistandes überwunden wird, den ihm Aaron leisten werde. Die Rede Jehova's schließt mit den Worten: Und diesen Stab nimm in deine Hand, mit dem du die Zeichen (Wunder) thun sollst (V. 17.). Es ist der Stab, der nach 4, 2. 3. zur Schlange wurde. Hierauf kehrt Mose (von dem Berge Horeb) zu Jethro zurück, dem er von seiner Absicht sagt, die Seinen in Aegypten wieder zu sehen, womit dieser sich zufrieden zeigt (V. 18.).

Man sieht, wir befinden uns hier mitten im Fluß der Erzählung, an einer Stelle, die nicht einmal einen Ruhepunkt darbietet; denn V. 18. bereitet offenbar den Zug nach Aegypten vor. Dennoch setzt de Wette[10])

---

9) In den Supplementen, T. III. p. 988, wo er sagt: **Omittitur in lexicis plerisque חתן, nescio jam quibus scribendum vocalibus, multo patere latius, atque omnem ab uxore cognationem, affinitatem vocant, quin et natales per matrem ad aliam familiam relatas complecti. Monuit tamen breviter, non mihi subticendus, Castellus: adfinis Jud. 1, 16. ut optime LXX et Vulgata. Sic quidem plane verti necesse est Num. X, 29. Hobab, filius Reguelis, ad finis, seu ut Vulgata vertit, cognatus Mosis.**

10) Beiträge, Th. 2. S. 187.

mit 4, 19. den Anfang eines neuen Fragmentes, dessen Grenze wahrscheinlich 4, 31. ist, da mit 5, 1. ein neuer Abschnitt beginnen soll[1]).

1. Dieses „Fragment" unterbricht denn wohl unerwartet die so wohl begonnene Erzählung, versetzt uns wohl in ganz andere Räume und Zeiten? Nichts weniger! Nach Midian war Mose laut des nächst vorhergehenden Verses zurückgekehrt: in Midian finden wir ihn hier (V. 19.). Nach Aegypten stand sein Sinn: auf Aegypten, auf seinen Zug in dieses Land, bezieht sich die ermunternde Offenbarung, die ihm hier (V. 19.) zu Theil wird. Den Stab Gottes sollte er mit sich nehmen (V. 17.): daß er dieß gethan, finden wir hier (V. 20.) ausdrücklich bemerkt. Ohne Zweifel der erwünschteste Zusammenhang; angemessener Fortschritt nicht allein, selbst deutlicher Rückblick auf das Vorige. Dennoch hätten wir es hier mit einem Fragmente zu thun? Welche Gründe sprächen wohl dafür?

„Der Erzähler des Vorigen", dieß sind de Wette's Worte, „nachdem er den Mose schon von Jethro Abschied nehmen lassen, hätte sich wohl nicht so wiederholt: Und Jehova sprach zu ihm in Midian: Gehe, kehre zurück nach Aegypten (denn es sind alle Männer gestorben, die dir nach dem Leben standen). Wenn er das sagen wollte, was noch nicht dagewesen ist, daß Mose's Feinde in Aegypten gestorben seien, so brauchte er es nicht so einzuführen, zumal mit der unnöthigen Bestimmung in Midian; denn wir wissen ja, daß Mose in Midian ist."

So leichten Kaufs lassen wir uns nun wohl die Stelle nicht nehmen. Denn, wenn bemerkt wird, in Midian sei dieses Wort Jehova's an Mose ergangen, so ist dieß der Methode unsers Autors, der den Ort der

---

1) Ebendaselbst S. 190.

Offenbarung sorgfältig zu bezeichnen pflegt, ganz gemäß. Am Horeb war die erste Offenbarung an Mose geschehen; in Midian geschah eine andere. Läse Jemand diese öfter wiederkehrenden örtlichen Angaben lieber nicht, so berechtigen sie ihn wenigstens nicht, an verschiedene Fragmente zu denken. Ferner, wo ist ein unnöthiges sich Wiederholen des Erzählers? Berufen war Mose, in Jehova's Namen zu Pharao zu gehen; er war nun nach langem Widerstande endlich auch willig dazu geworden, wie uns zuerst V. 18. gesagt wird; auch Jethro, in dessen Dienst er bisher gestanden, hatte nichts dagegen: da tritt (wie wir V. 19. lesen) Jehova nochmals ein, und, um alles weitere Zögern zu verhüten, gebietet er seinem Diener, sich nun auf den Weg zu machen, er habe nichts zu fürchten. Gewiß liegt es ganz in dem bis dahin gezeichneten Character Mose's, daß er eines neuen Antriebes bedarf. —

2. Doch der Gegner legt selbst auf diesen Theil seiner Beweisführung weniger Gewicht; auffallender soll sich V. 21 — 23. von dem Vorigen und Folgenden unterscheiden. Wir kennen diese Stelle, haben auch bereits früher [2]) die Bedeutung derselben für unser Werk erwogen. Die göttliche Verheißung, die in der Bezeichnung Israel's, als des Sohnes, als „des Erstgebornen Jehova's" liegt, fanden wir diesem Stande der Dinge höchst angemessen, und, um Mose für sein kühnes Unternehmen mächtig anzuregen, vollkommen geeignet.

de Wette nimmt zuerst bei V. 21. Anstoß. „V. 21.", so lesen wir, „befiehlt Jehova dem Mose, die ihm verliehenen Wunder vor Pharao zu verrichten. Nach Kap. 4, 1 — 9. soll aber Mose diese Zeichen vor dem Volke thun,

---

2) B. 1. S. 63. 64.

und wirklich thut er sie zuerst vor seinen Landsleuten nach V. 30., und nachher, als er sie auch vor Pharao thut, so hat er dazu neuen Befehl von Jehova Kap. 7, 9. ff.“

Die Sache verhält sich so. Als Mose gegen den göttlichen Ruf am Berge Horeb einwendete, sein Volk werde nicht glauben, daß Jehova ihm erschienen sei, wurde ihm erwiedert, die Wunder, die er verrichten solle, würden das Volk zum Glauben an seine göttliche Sendung bewegen (4, 1 — 9.). Dieß die erste Beziehung, in welcher von den Wundern die Rede war. Da Mose's Einwendung sich auf sein Volk bezog, so betraf die göttliche Antwort eben dieselbe. Hier nun (V. 21.) ergeht an Mose der Befehl, die Wunder, „die Gott in seine Hand gelegt“, vor Pharao zu thun. Wir sehen, die Wunder treten hier nicht zuerst ein; sie werden als solche bezeichnet, über die schon eine frühere Bestimmung vorhanden war: so daß die spätere Stelle (V. 21.), wie gar nicht zu verkennen ist, auf die frühere (4, 1 — 9.) Rücksicht nimmt, von der man sie trennen wollte. Daß Mose die Wunder wirklich zuerst vor den Israeliten thut, kann nun unmöglich zum Beweise der Trennung dieser beiden Stellen dienen sollen, mit deren gegenseitigem Verhältniß dieses Verfahren so gänzlich übereinkommt; wie es denn übrigens auch in der Natur der Sache liegt, daß Mose sich zuerst dem Volke, dessen Führer zu werden er berufen war, als Gesandter Jehova's bewährt. Erhält Mose später (7, 9.) noch einmal den Auftrag, mit der Aufforderung an den ägyptischen König Wunderthaten zu verbinden, so liegt darin um so weniger Bedenkliches, als Mose sich damals entschieden geweigert hatte (6, 29. 30.), noch einmal zu Pharao zu treten, wodurch neue Ermunterungen und Befehle Gottes an seinen Diener nothwendig hervorgerufen wurden.

3. War es uns bisher unmöglich, ich will nicht sagen einen „auffallenden", sondern nur irgend einen auf etwas Fragmentarisches hindeutenden Unterschied zwischen unserer Stelle und dem ganzen Context anzuerkennen, so wird das, was uns als letzter Beweis dafür angeboten wird, uns noch weniger dazu vermögen. Es ist die Bemerkung, daß nach V. 23. Mose dem König schon mit dem Tode seines Erstgeborenen drohen soll, was viel zu früh sei nach der folgenden Hauptrelation, nach welcher Jehova von den kleinern zu den größern Wundern aufsteige, und das Schlagen der Erstgeburt das letzte, entscheidende sei. Aber eben weil dieses Wunder das letzte, entscheidende war, konnte es mit der ersten Aufforderung an Pharao verbunden werden. Daß es nicht das einzige seyn sollte, war bei der Berufung Mose's (3, 20.) gesagt worden. Es spricht gewiß nicht für die Trennung, sondern für den Zusammenhang unsers Werkes, daß vor dem Anfang der göttlichen Gerichte über Aegypten schon ein Blick auf das schwerste derselben sich eröffnet, durch welches alle fernere Weigerung mit Einem Schlage vernichtet werden sollte. Pharao's Weigerung und was derselben für immer ein Ende macht: das ist es, was wir hier zusammengestellt finden. Sollte eine einzelne Plage genannt werden, so konnte es nur diese sein; denn nach jeder andern erhob sich Pharao zu neuem Widerstand. Hiezu möge noch die Bemerkung gefügt werden, daß der angefochtene kleine Abschnitt eine eigenthümliche Beziehung auf das Passa hat. Durch dieses höchste Fest des alten Bundes wurde alljährlich die göttliche Bewahrung bezeugt, welche Israel in der Nacht erfahren hatte, da der Herr alle Erstgeburt in Aegypten schlug. Die Erstgeburt aber wurde, das lehrt unsre Stelle, es wurde namentlich der erstgeborne Sohn des Königs geschlagen, weil hier der

Erstgeborne Jehova's mit so großer Hartnäckigkeit gleichsam dem Herrn vorenthalten wurde. So lag denn — nach diesem Aufschluß — in der Bedeutung des Passafestes auch dieß, die Erwählung Israel's zum Erstgebornen Jehova's zu bezeugen. Aber nur unsere Stelle giebt diesen Aufschluß, und so zeigt sich auch von dieser Seite, wie innig dieselbe mit dem Ganzen verbunden ist.

Exod. 5.

Von diesem Kapitel sagt de Wette[3]), hier beginne nun das Werk der Befreiung der Israeliten durch Mose; die Erzählung sei plan, verständlich und zusammenhängend. Das ist die Erzählung allerdings, von der wir jedoch unmöglich zugeben können, daß sie auf diesem Punkte beginne. Der Schluß des vorigen Kapitels, nach welchem Aaron sich mit Mose vereinigt (4, 27. 28.), und Beide sodann alle Aeltesten Israel's um sich versammeln, welche durch Rede und Wunder zu dem Glauben geführt werden, daß Jehova sein Volk angesehen habe — dieser Schlüß hängt mit Kap. 5. auf das Genaueste zusammen, wie denn der erste Vers dieses Kapitels, der es erzählt, wie jene Beiden sich „nachher" an Pharao gewendet, selbst äußerlich an das Vorhergehende anknüpft. Hier den Zusammenhang zu erkennen, dazu bedarf es nur eines Blickes; dagegen ist es in der That kein leichtes Problem, anzugeben, was einen Kritiker habe vermögen können, das wohl Verbundene so gewaltsam zu zerschneiden.

Jedoch, statt hier auf Vermuthungen einzugehen, möge noch auf etwas aufmerksam gemacht werden, woraus die Verbindung von Kap. 5. mit dem Vorigen mit neuer Klarheit erhellt.

Bei Aaron's Begegnung (4, 28.), die eine Erfül-

---

3) Beiträge, Th. 2. S. 190.

lung der in 4, 14. enthaltenen Weissagung ist, lesen wir, daß Mose seinem Bruder „alle Worte Jehova's verkündigte, die er ihm aufgetragen, und alle die Zeichen, welche er ihm geboten." Dieß kann nicht auf einem so kurzen Befehl ruhen, wie wir ihn 4, 19. finden; es setzt offenbar den längeren (in Anspruch genommenen) Bericht über Mose's Berufung (K. 3. 4, 17.) voraus. Nach 4, 29. versammeln Mose und Aaron die Aeltesten des Volkes, dem göttlichen Befehl in 3, 16. gemäß. Nach 4, 30. 31. nimmt das Volk die Verkündigung im Glauben an, wie dieß 3, 18. (verglichen mit 4, 8.) geweissagt war. Nach 5, 1. geht Mose mit Aaron zu Pharao, wieder in Uebereinstimmung mit demselben Vers 3, 18., wo Gott Mose gebietet, nachdem das Volk seiner Stimme Gehör gegeben, zu Pharao zu gehen. Demnach ruht der Schluß des vorigen und der Anfang dieses Kapitels auf einem und demselben göttlichen Ausspruch, dessen Erfüllung hier erzählt wird. Ein Vers (3, 18.) beherrscht das Ende des vierten, wie den Anfang des fünften Kapitels und verbindet beide unauflöslich.

Sollte noch ein Zweifel über dieses Verhältniß der hier behandelten Stelle zu dem Ganzen der Berufung Mose's (K. 3. 4, 17.), dann besonders zu 3, 16. 18. übrig sein, so muß er aufgegeben werden, wenn man erwägt, daß ferner 5, 2., wo Pharao's Weigerung erzählt wird, die Erfüllung von 3, 19. ist, und daß Mose's Anrede an den König in 5, 3. wörtlich aus 3, 18. genommen ist.

Exod. 6.

Wir kommen zu einem Abschnitt, dessen Struktur allerdings einige Schwierigkeiten darbietet, welche denn auch von den Vertheidigern der Fragmenten-Hypothese als schlagende Beweise für dieselbe ergriffen werden. Die Schwierigkeiten verschwinden jedoch, sobald man bei der Untersu-

chung der Einzelnheiten die Tendenz des Ganzen, dem sie angehören, im Auge behält, wie uns dieß bereits oben [1]) klar geworden ist; ja, was zum Beweise verschiedenartiger Fragmente dienen sollte, das legt, wie wir sahen, im Gegentheil bei tiefer eingehender Betrachtung ein schönes Zeugniß für die Einheit unsers Werkes ab.

Indeß halten wir uns nicht berechtigt, die Angriffe auf diesen Abschnitt, mit Verweisung auf unsere von denselben ganz unabhängig geführte Untersuchung, zu übergehen. Was sich oben bei stiller Erwägung ergab, mag sich hier im Kampfe erproben.

Vater sieht hier „eine ganze Reihe sich von einander trennender und loser Stücke", von welcher Art es freilich nur wenige Kapitel in diesem Buche gebe [2]). Zuerst stellt derselbe

6, 2 — 9.

als „Nachricht von der feierlichen Verkündigung des Namens Jehova" der Stelle **3, 13 — 15.**, wo gleichfalls von diesem Namen gehandelt wird, entgegen; die Vereinigung beider sei schwierig, und wenigstens natürlicher, wenn auch nicht entschieden gewiß, sei die Annahme verschiedener Nachrichten [3]).

1. Vater spricht hier nicht aus, worin denn eigentlich die Unvereinbarkeit beider Stellen liegen soll; nach seiner Bemerkung zu **Exod. 6, 2.** [4]) liegt sie darin, daß nach der Ansicht des Verfassers von **6, 2 — 9.** der Name Jehova erst auf diesem Punkte eingeführt werde, was allerdings mit **Kap. 3.**, ja mit Allem, was in unserm Werke

---

1) B. 1. S. 66 — 77.
2) A. a. O. Th. 3. S. 445.
3) Ebendaselbst S. 443.
4) A. a. O. Th. 2. S. 16.

dieser Stelle vorangeht, streiten würde. Aber die Einführung des Jehovanamens enthält auch unsere Stelle nicht, sondern eine Berufung auf denselben, der gerade jetzt, im Momente der höchsten Bedrängniß, da es schien, als trage der Gott Israel's seinen von unveränderlicher Treue sprechenden Namen mit Unrecht, zur That und Wahrheit werden sollte. Dieß würde selbst dann der Sinn dieser Stelle sein, wenn wir läsen:

וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַע לָהֶם׃

(Mein Name Jehova ist von ihnen nicht erkannt worden.) Aber, als hätte ein Mißverstand verhütet werden sollen, wird gesagt:

וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם׃

(Ich bin nicht von ihnen erkannt worden; nämlich in der Treue, die des Bundes nicht vergißt, was im Jehovanamen liegt.)

Es handelt sich hier demnach von der Erkenntniß des göttlichen Namens, nicht von der Kenntniß desselben; darum sagt Gott auch sogleich in demselben Sinne: Ihr werdet erkennen, daß ich, Jehova, euer Gott bin (V. 7.); Worte, die über die richtige Auffassung der vorigen keinen Zweifel gestatten. Da nun unsre Stelle den Jehovanamen nicht erst deutet, sondern auf eine früher gegebene Deutung baut, die wir K. 3. gefunden haben: so werden wir, statt K. 6. mit K. 3. in Widerspruch zu setzen, wie Vater thut, im Gegentheil sagen müssen, daß K. 6. ohne K. 3. gar nicht verstanden werden kann, daß die spätere Stelle, auf die frühere bauend, dieselbe voraussetzt und fordert.

Wie wenig unsre Stelle von der Einführung des Jehovanamens weiß, das ergiebt sich vollkommen klar noch auf andre Weise. Gott beruft sich hier auf Erscheinun-

gen, die den drei Patriarchen zu Theil geworden, und auf den Bund, den er mit ihnen errichtet. Sehen wir uns in der Genesis nach diesen Erscheinungen, namentlich nach denen um, die hier besonders in Betracht kommen, wo es die Aufrichtung des Bundes galt, so findet sich, daß jeder von den hieher gehörigen Abschnitten den Jehovanamen hat [5]).

2. de Wette greift unsere Stelle nicht allein wegen der „Bekanntmachung des Namens Jehova", die schon früher K. 3. dagewesen sei (was wir als erledigt betrachten dürfen), sondern zugleich deßhalb als „unnütze Wiederholung" an, weil „die Verheißung der Erlösung von der Aegyptischen Knechtschaft" gleichfalls in K. 3. bereits gegeben sei [6]).

Eine wiederholte Verheißung erkennen wir auch willig an, nur nicht eine „unnütze". Nachdem Mose von denselben, deren Retter er werden wollte, sich als Feind betrachtet gesehen, welcher das Todesschwerdt in Pharao's Hand gegeben; nachdem er in bitterem Unmuth sich mit der Frage an Jehova gewendet hatte: Warum hast du mich gesandt? — ist ohne Zweifel eine kräftige Erneurung bereits gegebener Verheißungen, wie wir sie hier finden, nicht unnütz, sondern unerläßlich gewesen [7]).

6, 10 — 12.

Hat sich uns 6, 2 — 9. bereits hinlänglich bewährt, so bietet doch die Beachtung des unmittelbar Folgenden (V. 10 — 12.) neue Bestätigung dar, obwohl de Wette davon sagt [8]), es sei „eben so fremdartig und den Zu-

---

5) Abraham: Gen. 15, 1. 17, 1. Isaak: Gen. 26, 2 — 5. (Vergl. 26, 23. 24.). Jakob: Gen. 28, 13.
6) Beiträge, Th. 2. S. 177.
7) Dieß gilt auch gegen Hartmann, Forschungen, S. 237. 238.
8) Beiträge, Th. 2. S. 190.

sammenhang unterbrechend", wie 6, 2 — 9. Wir haben hier nämlich die Nachricht, daß Mose den Befehl erhält, zu Pharao zu gehen, wogegen er den Einwand macht, sein eignes Volk habe ihn ja nicht gehört, wie werde ihn Pharao hören; auch sei er unbeschnittener Lippen. Dieß steht nun mit dem als Fragment verdächtig gemachten 6, 9., nach welchem Mose sich mit dem so eben empfangenen göttlichen Ausspruch an sein Volk wendet, ohne jedoch Gehör zu finden, im besten Zusammenhange; Mose's Weigerungsgrund V. 12. setzt 6, 9. voraus. Nur bei der Annahme, daß 6, 2 — 9. nicht an seiner Stelle sei, konnte das Folgende fremdartig erscheinen. Nimmt man die unteren Steine der Mauer hinweg, so stürzen freilich die oberen nach.

6, 13 — 27.

Die hier befindliche genealogische Digression wird von Vater[9]) als ein für sich bestehendes Stück betrachtet, welches vollends allen etwa erdenklichen Zusammenhang der „übrigen Stücke des Kapitels" zerstöre; dieser Stammbaum characterisire sich auch dadurch als abgerissenes Stück eines größeren Stammbaumes, daß er auch die Nachkommen der übrigen Söhne Jakob's, aber nur der beiden, die älter als Levi waren, aufstelle, und mit den weitläufiger aufgeführten Nachkommen Levi's abbreche. Gleicherweise behauptet de Wette, auch der ungeübteste Erzähler habe hier, wo die Geschichte in ihrem wichtigsten Momente begriffen sei, diese Genealogie nicht einschalten können, sondern nur ein Sammler.

Hier genügt es, auf das zu verweisen, was über das Dasein dieser Genealogie in der Thora, dann über die Stellung, endlich über die Struktur derselben im er-

9) A. a. O. Th. 3. S. 444.

sten Bande dieser Untersuchungen [1]) beigebracht worden ist. Auch was Hartmann über 6, 26. 27. bemerkt [2]), ist daselbst erledigt.

6, 28 — 30.

Vater findet in den Versen, welche der genealogischen Digression folgen, einen neuen Beweis für die Zerrissenheit dieses Kapitels. Er sieht in denselben, verglichen mit V. 10 — 12., die auffallendste Wiederholung [3]). Eben so de Wette. Das Auffallende verschwindet mit der Bemerkung, daß V. 28 — 30. nichts Anderes ist, als das Zurücktreten des Autors auf den Standpunkt, den er vor der Digression eingenommen hatte. Dieses Verfahren aber, weit entfernt, für das Fragmentarische in unserem Kapitel zu sprechen, giebt unleugbar einen schönen Beweis des Zusammenhanges; die Genealogie ist nicht als etwas Fremdes hier eingeschoben, sondern so mit der Erzählung verwebt, daß diese unpassend wird, sobald man jene herausnimmt.

Neuerdings hat Hartmann den so eben besprochenen Angriff auf 6, 28 — 30. dadurch verstärken zu können gemeint, daß in dieser Stelle dasselbe nicht zum zweiten, sondern sogar zum dritten Mal gesagt werde, woraus hervorzugehen scheine, daß der Erzähler, der hier spricht, von dem Verfasser des Vorigen völlig verschieden sei [4]). Zum dritten Mal finde sich nämlich hier die Erklärung Mose's über sich selbst, daß er kein Redner sei.

Mose sagt nun allerdings schon Exod. 4, 10., er sei schweren Mundes und schwerer Zunge von jeher; er spricht

---

1) S. 68 — 77.

2) Forschungen, S. 192.

3) A. a. O. Th. 3. S. 444.

4) Forschungen, S. 191. 192.

dieß bei seiner ersten Berufung am Horeb als einen der Weigerungsgründe aus, deren er mehrere anführt. Nachdem alsdann sein erster Versuch zur Befreiung der Israeliten so wenig gelungen war, daß er sogar die Ursache zu größerer Bedrängniß gegeben hatte, gebietet ihm Jehova, Pharao auf's Neue zur Entlassung des Volkes aufzufordern. Auf diesem Punkte ist Mose's neue Weigerung und auch das nicht schwer zu begreifen, daß er in sich selbst, in seiner eignen Untüchtigkeit den Grund des Mislingens seiner Sendung sieht; hier ist es denn, wo er sagt, er sei von unbeschnittenen Lippen (6, 12.). Ist nun 6, 12. als angemessenes Fortschreiten der Geschichte gerechtfertigt, so ist es eben so sehr die dritte Stelle, welche, wie wir so eben sahen, mit der zweiten identisch, nur das Wiederaufnehmen der zweiten ist.

Exod. 7.

Wie entschieden die Schlußverse des vorigen Kapitels ihre Stellung behaupten, das ergiebt sich auf's Neue, wenn wir das in's Auge fassen, wozu sie nur die Einleitung sind. Es folgen nämlich 7, 1 — 5. göttliche Worte an Mose, die allen Weigerungen desselben ein Ende machen: Worte, die es nicht im Mindesten zweifelhaft lassen, daß sie auf 6, 29. 30. und namentlich auf die Entschuldigung Mose's sich beziehen, daß er untüchtig zum Redner sei; da hier zu seiner Beruhigung der starke Ausdruck gebraucht wird, er solle Aaron's Gott sein, und Aaron sein Prophet. Steht der Anfang von Kap. 7. fest, so gilt dieß auch von den Schlußversen des sechsten Kapitels. Aber diesen war nun einmal der Stab gebrochen, und so blieb nichts übrig, als über die Antwort gleichfalls das Todesurtheil zu fällen. Diesen Grund zum Urtheil über 7, 1 — 5. sprach man begreiflicher Weise nicht aus, da er sich so leicht in sein Gegentheil, in einen Grund für 6, 29. 30., umkehren ließ.

Es schienen sich andere Wege zu demselben Ergebniß darzubieten.

Nach der göttlichen Antwort 7, 1 — 5. folgt die Bemerkung, Mose habe sammt Aaron dem Befehle Jehova's gehorcht; eine Bemerkung, die alles Folgende, was uns über Mose's Verhalten in Aegypten erzählt wird, vorläufig umschließt. Mose's Schwanken war nun überwunden; jener göttliche Ausspruch führte für ihn und sein Werk eine neue Periode herbei. Hier tritt eine Angabe über sein und Aaron's Lebensalter ein, in welchem sie zu Pharao redeten. Von dieser Angabe sagt Vater, sie sei nicht recht an ihrem Orte [5]). Es wird nicht gesagt, welches der rechte Ort für dieselbe sein würde; auch möchte es schwer sein, einen passenderen zu entdecken, als diesen, der für Mose's Leben, wie für die göttliche Führung des erwählten Volkes so deutlich Epoche macht. V. 6. schreitet der Autor in der Darstellung der Begebenheiten nicht weiter; er ruhet in der Betrachtung, daß Mose von nun an ganz entschieden als Jehova's Gesandter dastand. Auf diesem Ruhepunkt, vor dem Fortschritt der Geschichte, findet sich die Nachricht über Mose's damaliges Alter gewiß nicht unpassend ein. Uebrigens, wie diese Nachricht in den früheren Bestimmungen über das Lebensalter der drei Patriarchen in bedeutungsvollen Momenten ihre Analogien findet, so steht sie nach vorn mit der am Schluß des Deuteronomiums gegebenen Nachricht über die Summe der Lebensjahre Mose's in Relation.

Eine andre verwundbare Stelle glaubt de Wette V. 3. entdeckt zu haben [6]), wo Jehova verkündigt, er werde Pharao's Herz verhärten und viel Zeichen und

---

5) A. a. O. Th. 3. S. 444.

6) Beiträge, Th. 2. S. 191. 192.

Wunder in Aegyptenland thun. Dieß wolle sich nicht gut in den Gang der Kap. 5. angefangenen Erzählung fügen, worin ja bereits gesagt sei, daß Pharao nicht auf Mose gehört habe. Hierin läßt sich jedoch nicht die geringste Schwierigkeit anerkennen; denn das Merkwürdige liegt eben darin, daß Pharao zehnmal nicht hört, auch nach großen Wundern und Plagen, die zuweilen seinen Sinn zu ändern scheinen, dennoch in seinem hartnäckigen Widerstande beharrt. Eben dieß ist es, was Jehova hier voraussagt; eine Weissagung, die dem Autor so bedeutungsvoll erscheint, daß er in der folgenden Erzählung bis 11, 9. 10. nicht weniger, als elfmal bemerkt, sie sei erfüllt worden. Er thut dieß sogleich, nachdem er von dem ersten Wunder geredet 7, 13., und so nach jedem Wunder (7, 22. 8, 11. 15. 28. 9, 7. 12. 35. 10, 20. 27. Selbst 11, 9. 10., wo sich die Darstellung der Wunder endigt, die den Auszug des Volkes nicht bewirkten, kehrt diese Bemerkung wieder. So steht denn die angegriffene Stelle auch in Bezug auf V. 3. mit der ganzen Darstellung, der sie angehört, im allerengsten Zusammenhange. Dasselbe zeigt sich bei V. 5., wo Jehova vorhersagt, die Aegypter würden noch erkennen müssen, daß er Jehova sei. Wie sich nämlich dieses göttliche Wort rückwärts auf Pharao's höhnende Frage an Mose bezieht, wer denn der Jehova sei, auf dessen Befehl er zu achten habe (5, 2.), so wird im Folgenden mit deutlicher Beziehung darauf nachgewiesen (8, 4. 6. 25. 9, 20. 27. 28. 29. 10, 16.), daß Jehova sich bei seinen Feinden Anerkennung verschaffte. Wir werden mithin, statt die Rede Jehova's 7, 1 — 5. als fremdartig auszustoßen, dieselbe vielmehr als prophetisches Thema für die Darstellung der Thaten Jehova's von diesem Moment bis zur vollendeten Befreiung des Volkes festzuhalten haben. —

Exod. 7, 8. — 15, 21.

Der Zusammenhang dieses Abschnittes ist bis zum Passagesetz K. 12. so gänzlich unverkennbar, daß er selbst von den Freunden der Fragmente nicht in Zweifel gezogen wird. Nur zwei kleine Anstöße sind gegen das Ende desselben bemerkt worden; der erste bei der Parenthese **11, 1 — 3.**, der zweite bei **11, 9. 10.**

Exod. 11.

Von der letzten Stelle nämlich sagt Vater[1]) und nach ihm de Wette[2]), sie sei „nur lose angereihet". Es sind die Worte, mit denen der Autor die Darstellung der Wunder beschließt, die der Weigerung Pharao's noch kein Ende machten. Auch auf diesem Punkte werden wir erinnert, was schon bei der Geschichte jedes einzelnen Wunders geschehen war, dieser Erfolg treffe mit der göttlichen Weissagung vollkommen überein; es wird uns in wenigen Worten das Resultat der ganzen Erzählung vor Augen gehalten. Der zweite Anstoß ist sonach leicht gehoben.

Was aber den ersten betrifft, so hat die Parenthese **11, 1 — 3.** allerdings etwas Befremdendes, was schon der Samaritanische Uebersetzer durch eine willkührliche Aenderung des Textes entfernen zu müssen gemeint hat. Vater[3]) weiß nicht, ob er die Parenthese, oder die Beschreibung der neunten Plage **(10, 21 — 29.)** einem andern Verf. zuschreiben soll; de Wette[4]) entscheidet sich für das Erste; **11, 1 — 3.** sei „eingeschoben aus einer andern Relation"; eine Annahme, die sich nicht

---

1) Commentar, Th. II. S. 32.
2) Beiträge, Th. II. S. 195.
3) A. a. O. Th. II. S. 31. 32.
4) Beiträge, Th. II. S. 195.

einmal formell rechtfertigen läßt. Knüpfte sich 11, 4. ohne Mittelglied an 10, 29., so würden wir zwei auf=einanderfolgende Verse bekommen, wovon jeder mit den Worten beginnt: Und Mose sprach. Eine Inconvenienz, welche völlig verschwindet, wenn 11, 4. die Rede Mo=se's nicht unmittelbar fortsetzt, sondern dieselbe nach einer Unterbrechung, wie der Text sie giebt (11, 1 — 3.), wieder aufnimmt. Diese Unterbrechung selbst verliert bei näherem Eingehen auf die Struktur der ganzen Erzählung ihr Befremdendes. Vorher war nämlich dieß der constante Gang. Jehova sendet Mose zu Pharao, um Freilassung des Volkes zu fordern, und im Falle des Widerstandes mit einer bestimmten Strafe zu drohen. Auf Pharao's Weigerung tritt die Strafe ein; hierauf läßt der König die göttlichen Gesandten rufen, und bittet um Aufhebung der Plage, indem er das Volk zu entlassen verspricht, was er jedoch, sobald seine Bitte erfüllt ist, wieder zurücknimmt. Hierauf folgt neue Aufforderung, neue Weigerung und so fort. Das letzte Mal ist der Gang rascher. Bei der Un=terredung Mose's mit Pharao, ist von der Aufhebung der Plage nicht die Rede. Der König fragt nur, wer denn ziehen solle, geräth in den heftigsten Zorn, als Mose auf vollständige Entlassung des Volkes dringt, und verbietet ihm, jemals wieder vor sein Angesicht zu kommen. Die=ses Wort ergreift Mose, und knüpft daran in Jehova's Namen sogleich die letzte Drohung vom plötzlichen Sterben aller Erstgeburt in Aegypten, dann die starke Weissagung, die Einwohner des Landes würden noch vor ihm niederfallen und ihn dringend um den Auszug bitten müssen, den man jetzt so hartnäckig verweigerte. Um nun dieß Verfahren zu erklä=ren, um, seiner Methode gemäß, auch hier den göttlichen Grund zu zeigen, auf dem die Weissagung ruht, unter=bricht sich der Verfasser, und giebt vorher die in dieser

Beziehung an Mose ergangene Offenbarung Jehova's, wozu auch das Wort von den goldenen und silbernen Geräthen gehört, dessen Erfüllung sogleich kurz beigefügt wird. Dieß ist die angefochtene Parenthese, die allerdings nicht dasein würde, stünde nicht die Geschichte der letzten Plage mit der vorletzten in einem Zusammenhang, der es nöthig machte, in einander zu verarbeiten, was außerdem nach einander dargestellt worden wäre.

Bemerkenswerth ist es doch auch, wie stark **12, 39.** auf Worte Jehova's in dieser parenthetisch gegebenen Offenbarung zurückweis't. „Hinaustreiben wird er euch von da", sagte Jehova **(11, 1.)**; in Bezug hierauf bemerkt der Geschichtschreiber in jener späteren Stelle: „Denn hinausgetrieben wurden sie aus Aegypten." Das Hinaustreiben ist der äußerste Gegensatz von dem nicht entlassen Wollen; dieser äußerste Gegensatz sollte nach der Weissagung eintreten, und er trat ein.

Auch dem Vorschlag Vater's[5]), die Erzählung der neunten Plage **10, 21 — 29.** einem andern Verf. zuzuschreiben, können wir, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde, nicht beitreten. Wie nämlich diese Stelle eine deutliche Zurückweisung auf eine etwas frühere enthält **(10, 24. 10, 9 — 11.)**; so wird das in ihr Enthaltene von einer späteren vorausgesetzt **(12, 31. 32.)**. —

Exod. 12. 13.

Ungleich entschiedener sind die Angriffe der Gegner auf **Exod. 12.** und **13.**, wie sich dieß voraus erwarten ließ, da die geschichtliche Darstellung auf diesem Punkte in die legislatorische übergeht. Gehen wir zunächst auf die Struktur derselben ein.

V. **1 — 20.** lesen wir eine Rede Jehova's, die,

---

5) A. a. O. **II, 32.**

wie sich leicht ergiebt, die chronologische Folge der Erzählung verlassend, etwas weiter zurück tritt. Hat Mose in seinem letzten Gespräch mit Pharao (11, 1 — 8.) das Sterben aller Erstgeburt und den Auszug schon auf die bevorstehende Nacht angekündigt, so giebt Jehova in dieser Rede erst den Befehl, für die Israelitischen Hausväter, sich am zehnten Tage des Monats ein Lamm auszuwählen, und bis zum vierzehnten aufzubewahren. Am Abend dieses Tages solle dann das Passa geschlachtet, es sollen die Thürpfosten mit Blut bestrichen werden, denn in der Nacht werde Jehova alle Erstgeburt in Aegypten schlagen.

Man könnte nun sagen, diese Stelle hätte nicht der göttliche Befehl, sondern die Erfüllung desselben, die Geschichte vom ersten Passaopfer, dann von den Wundern jener Nacht einnehmen sollen; hätte doch der Autor den Befehl Jehova's an seiner chronologischen Stelle geben können, wodurch jede Unterbrechung verhütet worden wäre.

Allein, wenn wir auch zugeben wollten, daß der Verf. seinen Stoff so vertheilen konnte, so wird man doch nicht sagen können, er sei durch die Regeln der Darstellung dazu genöthigt gewesen. Es ist sogar die Frage, ob sie es ihm gestatteten, da bei solcher Anordnung die Darstellung der Wunder Jehova's in Aegypten in ihrem raschen, großartigen Fortschritt unterbrochen worden wäre.

An unserer Stelle (Ex. 12.) tritt freilich auch eine Unterbrechung ein: aber der Bericht über die letzte Plage, über das Sterben aller Erstgeburt in Aegypten, war der geschichtliche Ort für das Passagesetz. An dieser Stelle, wo die Erzählung nicht umhin konnte, einen gesetzlichen Abschnitt in sich aufzunehmen, giebt der Verf. Alles, was sich hierauf bezieht, und trägt die einige Tage früher empfangene Offenbarung nach. Wir werden dieß nicht als

ein Zeichen des Fragmentarischen oder der Planlosigkeit der Darstellung, sondern als das Gegentheil davon anzusehen haben.

Die Anordnung ist folgende. Zuerst Jehova's Offenbarung an Mose und Aaron in Bezug auf das Passa in Aegypten (12, 1 — 13.), so wie auf die künftige Passafeier (V. 14 — 20.).

Dann Bekanntmachung des Nöthigen aus 12, 1 — 20. an die Aeltesten Israel's (12, 21 — 27). Hiemit sind wir noch nicht wieder bei dem Punkte angelangt, den der Verf. 11, 8. verließ; hier wird erst der Befehl mitgetheilt, am zehnten des Monats das Lamm für den vierzehnten auszuwählen.

Endlich (12, 28.) kurze Nachricht über die Ausführung des Befehls. „Und es gingen und thaten die Söhne Israel's; wie Jehova Mose und Aaron geboten, so thaten sie." Dieses Thun bezieht sich sowohl auf den zehnten, als auf den vierzehnten Tag, und hiemit kehrt die Erzählung zu dem Momente zurück, den sie, um den gesetzlichen Abschnitt in sich aufzunehmen, verlassen hatte. Wir hören nun (von V. 29. an) vom Tod der Erstgeburt und vom Auszug.

Die Sache verhält sich demnach so. Am letzten Tage geht Mose zornig von Pharao, nachdem er ihm die Plage für die nächste Nacht angekündigt hat. Nun opfern die Israeliten das Passa, bestreichen die Pfosten mit dem Blut des Lammes u. s. w., wie Jehova ihnen durch Mose geboten hatte. Der Verf. stellt jedoch nicht dieß Verfahren der Israeliten, sondern, wie es die Bestimmung der Thora erforderte, den göttlichen Befehl ausführlich dar, von dem er nachher nur noch im Allgemeinen sagt, er sei erfüllt worden. —

Würdigen wir jetzt die Angriffe der Gegner.

Vater findet es[1]) zuvörderst besonders auffallend, 12, 1 — 13., bei der ausführlichen Verordnung der Feier des Passa den Gebrauch des ungesäuerten Brodes festgesetzt zu sehen, ja diesen Gebrauch als Gegenstand einer eigenen Verordnung zu finden, da er doch nach der geschichtlichen Erzählung in demselben Kapitel V. 34. 39. Folge des Zufalls sei, und dadurch hernach zur gesetzlichen Gewohnheit werde. Auch V. 40 — 42., V. 43 — 49., V. 50. 51. seien Stücke, die für sich bestehen und herausfallen können; K. 13, 1 — 16. sei gleichfalls ein solches Stück, und V. 17 — 20. stehe eine Nachricht vom wirklichen Auszuge aus Aegypten, als ob nicht noch Kap. 14. eine andre folgte, vor welcher jene kaum vorhergegangen sein könne. Das Zusammentreffen so vieler loser Stücke, welche theils ohne allen Zusammenhang neben einander stehen, theils sich schwerlich mit einander verbinden lassen, bringe weit mehr, als bloße Wahrscheinlichkeit hervor, daß wir hier eine Anzahl einzelner Stücke vor uns haben, die wirklich einst außer Zusammenhang abgefaßt waren. de Wette stimmt bei, und fügt die Behauptung hinzu, schon durch den Anfang: „Und Jehova sprach zu Mose und Aaron in Aegyptenland", werde unser Abschnitt von dem Vorigen getrennt, während Vater im Commentar nur gesagt hatte, 12, 1. klinge fast wie der Anfang eines für sich bestehenden Stückes.

1. Aber auch dieses „Fast" — um dieses Letzte zuerst zu nehmen — geben wir nicht zu. Das Passagesetz wird hier (12, 1.) als ein in Aegypten gegebenes bezeichnet: eine Bezeichnung, die in deutlichem Verhältniß zu späteren ihres gleichen steht, nach welchen andere Gesetze

---

1) A. a. O. Th. III. S. 447. M. v. S. 442. 443. und Th. II. S. 32. de Wette's Beiträge, Th. II. S. 195 — 197.

theils am Sinai, theils in den Ebenen Moab's am Jordan gegeben wurden (3 Mos. 7, 38. 26, 46. 27, 34. 4 Mos. 36, 13.). Diesem Autor, dem die Genesis der Gesetzgebung als Hauptsache seines Werkes vor Augen stand, war es, wie wir sehen, nicht unwichtig, auch in den örtlichen Angaben genau zu sein.

2. Auch die Schwierigkeit wegen der süßen Brode ist nur eine scheinbare. Man übersehe nicht, daß die Israeliten das Passalamm bereits vor dem Auszug gegessen hatten. Der Autor beschreibt das Passamahl nicht; er begnügt sich, nachdem er den das Passa betreffenden Befehl Mose's 12, 21 — 27. angegeben, unmittelbar darauf (V. 28.) zu sagen, das Volk habe denselben ausgeführt. Hierauf wird V. 34. als Folge des eiligen Auszugs bemerkt, daß man den Teig, ehe er gesäuert war, mitnehmen mußte, und so genöthigt war, süße Kuchen zu essen. Vom Passamahl ist hier nicht mehr die Rede.

Eine andre Frage ist es, wie sich der Bericht V. 34. zu dem Gesetz über die Enthaltung vom Ungesäuerten während der ganzen, siebentägigen Feier verhalten möge, die auf das Passamahl folgte. Diese konnte erst in den folgenden Jahren, nicht schon bei dem ersten Passa, stattfinden; wie wir denn auch bei dem hierauf sich beziehenden göttlichen Befehle (12, 1 — 13.) nichts davon hören. Auch in der legislatorischen Rede Mose's (12, 21 — 27.), die auf jenen Befehl gegründet ist, findet sich zwar, daß das Passa zum Andenken an die Verschonung der Israelitischen Erstgeburt jährlich zu feiern sei; aber die göttliche Bestimmung über den siebentägigen Genuß des Ungesäuerten findet sich nicht. Einstweilen wurde dem Volke nur das, was in Aegypten in der letzten Nacht zu thun war, als etwas alljährlich zu Wiederholendes auferlegt. In keinem Falle kann also davon die Rede sein, daß das

Essen der süßen Brode bei dem Passamahl als Folge des V. 34. 39. Erzählten angesehen werden könnte.

Aber nahe liegt die Vermuthung, daß das Gesetz von dem länger dauernden Genuß des Ungesäuerten mit dem V. 34. 39. berichteten Ereigniß in sehr nahem Zusammenhang stehen möge. Es könnte eine beständige Erinnerung an die Eile des Auszugs beabsichtigt haben. Diese Eile trat in Folge der dringenden Bitten der Aegypter ein, die ihrerseits durch die Tödtung aller Erstgeburt, also durch ein großes Wunder Jehova's herbeigeführt worden war. Indem nun das Gesetz an die Eile des Auszugs erinnerte, erinnerte es an Jehova's große Wunderthaten, und war in dieser Beziehung wichtig genug. Da aber in dieser ganzen Geschichte, von Mose's Berufung an, Alles als Schickung Jehova's dasteht, so kann es nicht befremden, wenn Gesetz Jehova's und Geschichte (die in Jehova's Hand ist) sich in einander spiegelt. Eine „bloße Folge des Zufalls" giebt es auf diesem Gebiete nicht [1]).

3. Vater nimmt ferner, wie wir sahen, den ganzen auf V. 39. folgenden Theil des Kapitels (12.) in Anspruch. Er theilt denselben in drei Theile, deren jeder für sich bestehen und herausfallen könne. Den ersten derselben kennen wir, der größeren Hälfte nach (12, 40. 41.), bereits aus unserem Ueberblick [2]); er enthält in seiner chronologischen Angabe, die, in die Zeitbestimmung von Gen. 47, 9. zurückgreifend, allen folgenden Angaben dieser Art als Anschließungsglied dient, und zugleich

---

1) Man vergl. Hävernick's Einleitung in d. A. T. I, 2. S. 425.

2) Untersuchungen, Th. 1. S. 29. 30.

die Erfüllung einer Prädiction aus Abraham's Leben nachweist, einen trefflichen Beweis für die Einheit der Thora.

Auch die zweite Hälfte (V. 42.), weit entfernt, fragmentarisch dazustehen, spricht vielmehr, indem sie von der heiligen Passanacht redet, auf eben so feierliche, als dem Zusammenhang gemäße Weise, die Tendenz der ganzen vorhergegangenen Darstellung aus, die hier einen ihrer bedeutendsten Ruhepunkte erreicht hat. In der That, es ist eine optische Täuschung der seltsamsten Art, nach welcher das gestörte Auge von einem erhabenen Tempel nur einzelne, in der Luft schwebende Bausteine entdeckt.

Den zweiten und dritten Theil der angefochtenen Stelle (12, 43 — 49. — 50. 51.) können wir eben so wenig herausbrechen lassen. Die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, die zugleich die Genesis des Passa, des höchsten Festes in Israel, in sich schließt, ist dem Autor, seinem Plane gemäß, von so großem Interesse, daß er dabei betrachtend verweilt, und (12, 34 — 41.) über einzelne bedeutungsvolle Umstände Bemerkungen macht, die sämmtlich darauf hinzielen, in diesem Auszug eine wahre Concentration der Offenbarung Jehova's, die seine Verherrlichung ist, nachzuweisen. Voll davon sagt der Verf. V. 42, dieß sei die heilige Nacht, die alle Generationen Israel's feiern sollen; wodurch er es uns, falls wir es je hätten vergessen können, wieder einmal vor Augen stellt, daß es sich hier um die Genesis der Gesetze Israel's handelt. Nachdem nun genügend gezeigt worden ist, warum das Passa für das Volk ein so heiliges Fest sein solle, wird von V. 43. an ein Gesetz vorgeführt, nach welchem kein Fremder, kein Unbeschnittener vom Passa essen darf; ein Gesetz, welches die unverletzliche Heiligkeit des Festes auf das Schärfste ausspricht und an diesem Ort sich vollkommen fassen läßt. Hieran schließt sich V. 50. 51. die

Nachricht, daß dieß schon bei dem ersten Passa vor dem Auszug aus Aegypten beobachtet worden sei, eben so eng, als sachgemäß an. Ist das Gesetz so gefaßt, daß es auch für das gelobte Land gelten kann, so werden wir hierin nichts Befremdendes finden, da das Volk sich zum Einzug in dasselbe rüstet, und die Thora allen Generationen Israel's bestimmt ist [2]). Wenn nun Vater, indem er das Resultat seiner Untersuchungen über die Struktur von Kap. 12. hinstellt [3]), mit eigner Unbestimmtheit sagt, wenigstens scheine es nicht, daß alle diese Vorschriften dem Mose schon jetzt gegeben, noch weniger, daß sie von ihm promulgirt sein möchten, es bleibe wenigstens ungewiß, ob wir hier das fortlaufende Werk Einer Hand, oder verschiedene Fragmente vor uns haben, so kommt uns dieß keinen Augenblick Wunder. Seine Beweisthümer wollten ihm selbst nicht recht genügen; uns können sie es auf keine Weise.

4. Weit drohender kündigt sich de Wette's Angriff auf Kap. 13. an [4]). Es finde sich hier abermals eine juridische Mythe über das Passa und die Heiligung der Erstgeburt, die nicht vom Verf. der vorigen sein könne. Beide Mythen (die vorige und diese) seien von der Art, daß sie sich gegenseitig aufheben und als Dichtungen verrathen. Eine starke Anklage, zu deren Erhärtung wir einen starken, tüchtigen Beweis verlangen. An dessen Statt erhalten wir das schwankende Wort, die Stiftung des Passa's scheine hier nur für die Zukunft gegeben zu sein; dieser Verfasser scheine nicht von jenem Zweck des ersten Passa's als eines Sicherungsmittels gewußt zu haben. Der Beweis — wir bemerken es mit

---

2) Meine Untersuchungen I, 37. 38.
3) A. a. O. Th. 2. S. 32.
4) A. a. O. S. 198. 199.

Ueberraschung — tritt schüchtern genug auf. Ohne Zweifel im richtigen Gefühl seiner Schwäche. Denn auf die Frage, worauf denn jener Schein sich gründe, deutet man auf 13, 8 — 10. hin, wo wir freilich finden, das Passa sei zur Fortpflanzung der Geschichte von den großen Thaten, die Jehova bei dem Auszug aus Aegypten gethan, alljährlich zu feiern. Aber lasen wir von dieser Bestimmung des Festes nicht auch schon 12, 14 — 20. und 24—27. mit dürren Worten? Kap. 13. kennt also diese Bestimmung nicht mehr und nicht minder, als Kap. 12. sie kennt. Ja, bei genauerer Beachtung, ergiebt sich der höchst interessante Umstand, daß unser Kapitel, für welches man sich bereits nach einem andern Verf. umsah, in der Stelle, die hier in Betracht kommt (13, 3 — 10.), nichts Anderes ist, als die Promulgation des in Kap. 12. (V. 14 — 20.) gegebenen göttlichen Gesetzes. Demnach werden wir nicht sagen, Kap. 13. könne nicht von dem Verfasser des zwölften Kap. sein; sondern im Gegentheil, die spätere Stelle (13, 3 — 10.) könnte nicht da sein, wenn die frühere (12, 14 — 20.) fehlte. Diese frühere aber ist nur die andere Hälfte einer göttlichen Offenbarung, die in ihrer ersten Hälfte die erste Passafeier nicht bloß kennt, sondern mit größter Sorgfalt anordnet (12, 1 — 13.). Es bleibt also nur noch die Frage, warum die spätere Stelle (13, 3 — 10.) keine Bestimmung über die erste Passafeier enthält, warum sie mit der zweiten nicht auch die erste Hälfte jener Offenbarung promulgirt. Zur Antwort dient, daß diese Promulgation bereits vor dem Auszug erfolgt (12, 21 — 27.) und erfüllt (V. 28.) war.

Auch 13, 11 — 16. enthält eine gesetzliche Verordnung, die sich hier an ihrer rechten, geschichtlichen Stelle befindet: die Verordnung über die Heiligung der Erstge-

burt. Da dieselbe nur durch Kap. 12., namentlich durch V. 12. 23. 29. verständlich ist, so zeigt sich auch von dieser Seite Kap. 13. durch das zwölfte nicht aufgehoben, sondern bedingt. Jener schneidenden Anklage fehlt es, wie wir sehen, nicht bloß an gehöriger Begründung; sie hat nicht einmal eine Entschuldigung für sich.

5. Aeußerst wenig Haltung hat endlich Vater's Bedenken gegen 13, 17 — 20. Man lese diese Stelle sammt dem Anfang des folgenden Kapitels. Findet sich hier wirklich ein doppelter Bericht über den Auszug? Ein Widerstreit? Findet sich nur eine Schwierigkeit für die Auffassung des Fortschrittes? Wir erinnern uns, daß der Zug von Raamses gen Sukkoth ging (12, 33.). Die bestrittenen Verse setzen den Zug fort; von Sukkoth brach man auf, wendete sich jedoch nicht nach dem Lande der Philister, sondern unerwarteter Weise nach dem Arabischen Busen, und lagerte sich in Etham am Ende der Wüste. Auch den Grund dieser Richtung lernen wir kennen. Zum Beweise ferner, daß wir die Fortsetzung der Genesis in den Händen haben, wird uns gesagt, wie Joseph's Weissagung von dem Auszuge sich jetzt bewährt habe, so habe man auch seine Bitte erfüllt und seine Gebeine mit sich geführt. Endlich V. 21. 22., wo wir sehen, wie Jehova vor seinem Volke herzieht, in der Wolkensäule des Tages, in der Feuersäule bei Nacht, vollendet sich uns das großartige Bild dieses Auszugs. Wir sehen zugleich, in welchem wundervollen Sinne es zu nehmen ist, was wir 13, 18. 19. von einer Thätigkeit Gottes bei der Richtung des Zuges hören.

Aber will sich vielleicht Kap. 14. nicht in diesen Gang fügen? Am Anfang der Arabischen Wüste steht das Volk (nach 13, 20.); der Weg in dieselbe ist offen. Warum schlägt man ihn nicht ein? Wie war es möglich, in eine

Stellung zu gerathen, bei der man hinter sich die Feinde, vor sich das Meer hatte? Sogleich im Anfang von Kap. 14. sehen wir uns hierüber belehrt, und nun hindert uns nichts, sofort zu dem glänzendsten Moment in dieser Geschichte überzugehen.

Exod. 15, 22. — 17, 16.

Selbst da, wo die Erzählung nach dem Wunder des Schilfmeeres, dem Ort der größten Offenbarungen, dem Sinai, zueilt, hat man Sätze entdeckt, denen das Recht zu ihrer gegenwärtigen Stellung nicht zustehe. Nach Vater[1]) ist dieß bei

Exod. 16, 31 — 36.

der Fall. Es ist der Abschnitt, in welchem Mose das Gebot Jehova's verkündigt, daß von dem wunderbaren Brod, womit er sein Volk in der Wüste gespeist habe, ein Gomer voll im Heiligthum als Denkmal, als göttliche Reliquie, für die Nachkommen aufgestellt werde. Wir hören ferner wie Aaron den Befehl vollzog, und wie die wundervolle Speisung die ganzen 40 Jahre hindurch fortwährte. Hieran nimmt Vater Anstoß. Dieß seien Umstände, die nicht dieser, sondern einer späteren, zum Theil viel späteren Zeit, angehören. Niemand hat das je geleugnet. Aber die Folgerung erkennen wir nicht an, daß die Stelle außer Zusammenhang stehe. Trefflich beschließt diese Nachricht ein Kapitel, das der Geschichte jener Speisung gewidmet ist. Greift sie aber der folgenden Darstellung vor, ja vom ersten Jahr in das vierzigste hinüber — wie sie es thut —, so sehen wir nur, daß der Verfasser seinen Standpunkt am Ausgang der 40 Jahre nimmt; wozu er ohne Zweifel sein gutes Recht hat. Wer nähme wohl Livius in Anspruch, wenn er da, wo er

---

1) A. a. O. S. 445. 446.

von Aventinus redet, die vorgreifende Bemerkung macht, der Hügel, der den Namen desselben trägt, sei später ein Theil von Rom geworden? Uebrigens setzt ja die Thora ihre Abfassung durch Mose selbst in die Zeit, da Israel bereits an den Grenzen seines Landes stand (Deut. 31, 9.).

Exod. 18.

Auf die wahre Schwierigkeit dieses Abschnittes, die darin besteht, daß hier Einrichtungen späteren Ursprungs vorausgesetzt zu werden scheinen, hat de Wette[2]) hingewiesen. Nach unsern früheren Untersuchungen glauben wir, dieselbe als bereits gehoben betrachten zu dürfen[3]). Unerheblich ist der dreifache Beweis, durch welchen Vater sehr wahrscheinlich machen will, daß dieses Kapitel ein Fragment sei.

1. Während nach 4, 20. Mose, der auf Jehova's Ruf aus Midian nach Aegypten zurückkehrt, auch Zippora, sein Weib, sammt seinen Söhnen mit sich führt: bringt nach unserem Kapitel (V. 2. 3.) Jethro, Mose's Chothên, dieselben zu ihm, als das Volk längere Zeit am Berge Sinai lag. Wie nahe liegt es hier zu sagen, die Thora Israel's gehe nicht darauf aus, Mose's häusliche Geschichte zu verewigen; sie berühre dieselbe nur da, wo es für das Ganze der Darstellung nöthig wird. Bleibe hier ein Verhältniß unklar, so müsse man nicht sogleich das Aergste vermuthen; nicht sogleich zum Aergsten, zur Destruction des ganzen Werkes, schreiten. Ein jeder Autor wisse ja wohl Manches, was er dennoch verschweige. Während der großen Thaten Jehova's in Aegypten habe der unsrige nicht Zeit gehabt, an die Midianitin zu denken und an ihre beiden Söhne. Genug, damals seien sie von der

---

2) Beiträge, Th. 2. S. 232. 33.

3) Man vergl. Th. 1. S. 83.

Scene abgetreten, auf welche man sie jetzt zurückkehren sehe. Vater weiß, daß man gesagt hat, Mose habe dieselben zu Jethro zurückgeschickt; findet aber diese Annahme, deren Möglichkeit er nicht leugnen will, „völlig willkührlich und vielleicht nicht einmal recht wahrscheinlich", worüber er sich jedoch nicht näher ausläßt. Aber wie unwahrscheinlich jene Trennung Mose's von den Seinigen sein möge: unser Kapitel selbst erklärt sie für eine wirklich geschehene; erklärt dieß mit deutlichen Worten; erklärt es schon im zweiten Verse am gehörigen Orte [4]). Also, unser Kapitel reißt sich nicht von dem Ganzen los; durch die bloße Bemerkung über die Trennung Mose's von Zippora, die wir billiger Weise nicht einmal fordern konnten, stellt sich dasselbe als Theil dieses Werkes dar.

2. Die zweite Schwierigkeit, die in der Bezeichnung Jethro's als Chothên Mose's liegt, hebt sich bei der erweiterten Fassung von Chothên, die bereits zu **Exod. 3.** näher erörtert wurde.

3. Das zum Dritten erhobene Bedenken fällt bei der ersten Berührung zusammen, wie es denn auch selbst an sich verzweifelt. Wir erfahren in unserem Kapitel, daß Mose, unvermögend, das Richteramt über das ganze Volk länger allein zu tragen, auf Jethro's Rath eine genaue Eintheilung traf, und Oberste (Sarîm) über Tausend, über Hundert, über Funfzig, ja über Zehn setzte; nur was von diesen Instanzen nicht entschieden werden konnte, sollte an ihn gebracht werden. Combiniren wir dieß mit der Angabe über die Zahl der waffenfähigen Mannschaft, so ergiebt sich, daß das Volk sechshundert Oberste über Tausend zählte, sechstausend über Hundert, zwölftausend über Funfzig, sechszigtausend über Zehn.

---

4) Eichhorn's Einleitung, Th. III. S. 258.

Sonach hatte der Stamm Juda, der (Num. 1, 26. 27.) über vier und siebzig tausend Mann zählte, wenigstens vier und siebzig Sarîm über Tausend. Wir thun hier einen Blick in die sorgfältige Eintheilung dieses Volkes; müssen das Institut der Sarîm sehr löblich und zweckgemäß finden, begreifen aber schlechterdings nicht, wie diese treffliche Ordnung wider die Ordnung der Thora sprechen könne. Vater's Bedenken lautet wörtlich so: „Anderwärts ist diese Einrichtung der Gerichtsverfassung im Israelitischen Lager mit der Einsetzung der schon **Exod. 24, 1.** erwähnten, siebenzig Aeltesten verbunden, vergl. **Num. 11, 17.** Obwohl auch zwischen letztern beiden Verschiedenheiten eine Vereinigung gedenkbar ist: so giebt doch das Zusammentreffen aller dieser Verschiedenheiten der Wahrscheinlichkeit ein sehr bedeutendes Gewicht, daß **Exod. 18.** ein einzelnes, für sich bestehendes und eingeschaltetes Stück sein möge." Willig folgen wir der Weisung, **Num. 11.** schon hier in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen. Nach jener Stelle murrte das Volk nach dem Abzug vom Sinai über den Mangel an Fleischspeise, und verlangte nach Aegypten zurück. Mose, der Last der Regierung eines so halsstarrigen Haufens müde, bat Jehova um seinen Tod. Da ordnete ihm Gott siebenzig von den Aeltesten Israel's zu, die mit ihm die Last tragen sollten. Diese versammelten sich um das Heiligthum, und Jehova theilte ihnen von dem Geiste mit, der auf Mose ruhete, so daß sie zu weissagen begannen. Von einer Gerichtsverfassung handelt es sich hier, wie wir sehen, zunächst nicht; vielweniger von einer, die mit der vorhin besprochenen zusammenfiele, oder dieselbe aufhübe. Mose will nicht der Einzige sein, gegen den jede Klage des Volkes sich richte; Männer, mit göttlicher Autorität ausgerüstet, will er neben sich sehen, und sein Wunsch wird gewährt.

Nenne man die Siebenzig den Senat, das Synedrium, oder wie sonst: auf keine Weise streitet die Errichtung dieses an der Spitze der Nation stehenden Collegiums gegen das Dasein jener Sarîm, deren Befugniß von so engen Grenzen innerhalb der einzelnen Stämme war; sie streitet nicht einmal dagegen, daß jeder Stamm außerdem seinen Fürsten hatte.

Exod. 19 — 24, 11.

Man sollte hoffen, hier wenigstens, wo wir die Gesetzgebung auf die feierlichste Weise beginnen, den Bund Jehova's mit Israel unter Mose's Vermittlung schließen sehen, würden die Gegner erkennen, wie alles Frühere nach dieser Stelle hinstrebt, alles Folgende auf derselben ruht, oder doch stillschweigend an diesem Heiligthum vorübergehen. Aber auch diese Hoffnung wird getäuscht; auch um diesen Abschnitt entspinnt sich der Kampf.

Exod. 19. 20.

Zuerst erhebt sich Vater mit dem Satze, dieser Abschnitt könne eine für sich bestehende Erzählung sein, da er eine Darstellung der Sinaitischen Gesetzgebung sei und namentlich den Decalog enthalte[1]). Ungefähr so, wie zur Ilias Achill's Kampf mit Hector nicht gehört, zur Odyssee Odysseus Heimkehr nicht, und aus Herodot's Werk die Schlachten von Marathon und Salamis als einzelne, für sich bestehende Stücke herausgetrennt werden können.

Dieser Gang hat die reichsten Anbrüche eben nicht; de Wette verläßt ihn, und baut nach einer andern Seite weiter[2]). Es seien Spuren vorhanden von Zu-

---

1) A. a. O. S. 442.

2) A. a. O. S. 233. f. f.

sammensetzung aus mehreren Relationen, in welchen die Promulgation verschieden dargestellt gewesen sein möge.

1. Die erste Spur dieser Art wird uns 19, 18 — 20. aufgezeigt. Es falle auf, daß, da Jehova schon nach V. 18. herniedergestiegen sei, dieß nochmals V. 20. gesagt werde, und daß Jehova Mosen erst zu sich hinaufrufe, nachdem er schon vorher V. 19. mit ihm gesprochen habe. Was habe er denn dort mit ihm gesprochen? So gefaßt, ist die Erzählung freilich verwirrt. Aber wer wird sie so fassen? Weder V. 20. noch V. 18. erzählt den Act der Herabfahrt Gottes. Dieser liegt vielmehr hinter der Donnerwolke von V. 16. verborgen. V. 17. hat das Volk sein Lager bereits verlassen, und steht am Fuße des Sinai. Die folgenden Verse malen den großartigen Auftritt. Der ganze Berg steht im Rauch, denn Jehova ist im Feuer herabgefahren; der Rauch des Berges steigt empor, wie des Ofens Rauch; man spürt ein gewaltiges Beben des ganzen Berges (V. 18.). Wie dieser Vers für das Auge malt, so V. 19. für das Ohr. Posaunenton läßt sich mächtig und immer mächtiger hören. Aber der gewaltige Ton wird zum articulirten Wort; Jehova redet laut mit Mose vor den Ohren des Volkes. Daß dieses Reden Gottes (V. 19.) nicht als ein von dem folgenden verschiedenes zu fassen sei, zeigt das gewählte Tempus deutlich genug. Ehe die bestimmten Worte Jehova's gegeben werden, erfahren wir, wie majestätisch der Klang seiner Rede war. Nach diesen großen, umfassenden Zügen zum Wunderbilde beginnt mit V. 20. die Ausführung des Einzelnen. Auf dem Gipfel des Berges befindet sich Jehova; zu sich, auf den Gipfel hinauf, beruft er Mose, und Mose steigt hinauf. — Gewiß eine treffliche, ganz einmüthige Relation.

2. Die zweite Spur jener Art soll sich V. 24. fin-

den, wo Jehova Mose gebietet, das Volk vom Berge zurückzuhalten, selbst jedoch sammt Aaron heraufzusteigen. Man lese ja nicht, daß dieß Letzte geschehen sei. Aber auch das lesen wir nicht, wie Mose den Berg nach Jehova's früherem Befehl (19, 12.) umgrenzt hat. Dennoch ist es geschehen. Mose beruft sich unmittelbar vor unserem Verse darauf. Wir sehen, es genügt diesem Werke zuweilen, den göttlichen Befehl hinzustellen, und von der Ausführung zu schweigen, die sich, dem Zusammenhange gemäß, von selbst versteht. Der Mann, der es wagte, auf Jehova's Wort hin mit dem ganzen Volk in das Meer hineinzutreten, nahm, als es ihm geboten wurde, ohne Zweifel auch Aaron mit sich über die Grenze hinaus, die das Volk vom Berge trennte, während Gott redete. Man nenne dieses Verschweigen eines Umstandes, den der Zusammenhang an die Hand giebt, eine Eigenheit der Darstellung; aber an Fragmente denke man hier wenigstens nicht, wo Alles wie gegossenes Eisen zusammenhält. Man wird sonst genöthigt sein, auch sogleich den folgenden Vers (V. 25.) in gleichen Anspruch zu nehmen. Denn hier lesen wir zwar, Mose sei herabgestiegen zum Volk und habe zu ihnen geredet, welches Reden — wir deuten nur darauf hin — auch das mit enthält, wozu er Aaron aufzufordern hatte. Aber ob er hier wirklich ganz dasselbe gesagt, was ihm geboten war; ob das Volk auch gehorchte; ob es nicht in halsstarrigem Sinn über jene Grenze hinausdrang: davon schweigt die Erzählung. Wer solches Schweigen, worin wir Andern nichts Arges sehen, als Spur verschiedener Relationen urgiren zu müssen meint, dem begegnet schon bei diesem ersten Schritt, den er von V. 24. hinweg thut, eine neue Relation.

3. Und dieß ist für die Hypothese um so bedenklicher, als sie auch dem folgenden Verse, dem Anfang von

Kap. 20., das Fragmentarische ansehen will. Hier sage nämlich Gott ohne Weiteres die Gesetze des Decalogus. — Aber wie? Ohne Weiteres? Dieß hat doch nur bei der Voraussetzung einen Sinn, daß Kap. 19. nicht damit verbunden sei? Denn wie das Werk uns vorliegt, bereitet es seine Leser durch Kap. 19. ohne Zweifel auf das Vollständigste vor. Es wird Gehorsam verlangt und zugesagt; die göttliche Erscheinung wird auf den dritten Tag angekündigt; Jehova will dann mit Mose reden und das ganze Volk soll es hören; dieses soll vorher zu dem großen Tage sich heiligen, sich in ehrfurchtsvoller Entfernung vom Berge halten. Der Tag kommt; das Volk verläßt das Lager; wartet mit Zittern der Dinge, die da kommen sollen. Der Autor verweilt hier und malt die Scene aus. Der Klang der Stimme Jehova's wird schon beschrieben. Mose muß das Volk noch einmal ermahnen, sich innerhalb seiner Grenzen zu halten; nur Mose und Aaron dürfen darüber hinausgehen, dürfen als die Erwählten unter den Erwählten näher zu Jehova treten. So weit sind wir, als Jehova seinen Mund aufthut und die zehn Worte ausspricht. Jedermann sieht, Kap. 19. ist eine so geflissentliche, so sorgfältige Vorbereitung auf die Verkündigung der zehen Gebote, daß wir eher fragen werden, worin denn der Grund dieser äußersten Sorgfalt liege, die besonders stark gegen den Schluß von Kap. 19. hervortritt.

Exod. 21 — 23.

Vater's [1]) Klage gegen diese Kapitel lautet so: „In der zweiten Hälfte dieses Buches steht eine Anzahl von Gesetzen K. 21 — 23, 19., die meistens außer allem Zusammenhange gegen einander stehen. Daß sie dadurch verbunden seien, weil sie zu einer Zeit dem Volke gegeben

---

1) A. a. O. S. 447. Vergl. S. 442.

worden, ist eine zwar mögliche, aber keinesweges nothwendige Voraussetzung. Und sehr begreiflich wenigstens wäre es, wenn in einer solchen Zusammenstellung die Zahl jener Gesetze zufällig vermehrt worden wäre. Wenigstens finden wir unter diesen meistens bürgerlichen Gesetzen viele Gesetze, von denen sich in der damaligen Lage der Israeliten am Sinai nicht der geringste Zweck absehen läßt, und die theils überhaupt, theils wegen einzelner berührter Umstände erst nach der Einrichtung der Israeliten in ihrem Lande Anwendung finden konnten, vergl. Kap. 21, 2 — 6. 22, 3. 4. Die meisten dieser Gesetze sind recht specielle, und stehen, abgesehen davon, daß dieß der ersten Einrichtung eines Haufens Volk wohl schwerlich entspricht, doch wenigstens in einem desto geringeren Zusammenhange unter einander und um desto mehr als einzelne Gesetze."

Eine Klage der seltsamsten Art. Sie greift den Zusammenhang der Gesetze dieses Abschnittes an; sie giebt ihn in demselben Odem zu, erklärt ihn für möglich. Wir begnügen uns mit dieser Erklärung, und wollen weiter. Aber man läßt uns nicht. Wir sollen zuvor noch eine Möglichkeit erwägen; der Zufall könne doch jene Gesetze hie und da vermehrt haben. Wer wollte eine solche Möglichkeit leugnen! Aber, ob sie zur Wirklichkeit geworden ist? Wir vermissen jede Spur des Beweises, halten die Sache für abgethan, und wollen weiter. Nein! Man zieht uns nochmals zurück. Allzuwenig wolle doch dieses Gesetz mit seinen Specialitäten für den Sinai passen; für das gelobte Land eigne es sich besser. Allerdings, sagen wir befremdet; denn nicht für den Sinai, für das Land der Väter will es gegeben sein. Aber verläßt nicht die Klage ihre Bahn? Treibt sie uns nicht auf ein fremdes Gebiet hinüber? Vom Zusammenhang ist hier die Rede; noch nicht von der Aechtheit. Doch was thut die

Klage zuletzt? Was thut sie, nachdem sie erstens den Zusammenhang geleugnet, zweitens die Möglichkeit desselben bejaht, drittens auf eine neue Möglichkeit gedeutet, und viertens ihr Object gänzlich verlassen hat? Sie leugnet den Zusammenhang geradezu, und nun entläßt sie uns.

Doch wie dürften wir sie nun entlassen? Sei ihr Vortrag schwach und schwankend: sie selbst ist entschieden genug. Auch hat sie kürzlich an Hartmann [2]) einen neuen Vertreter gefunden, der in **21, 12 — 37** und Kap. **22.** „die verschiedenartigsten Gesetze und Verordnungen oft bei jedem einzelnen Verse wechseln" sieht.

Dagegen ergiebt sich uns bei'm ersten Ueberblick doch ein ganz anderes Resultat. Mit Ausnahme eines einzigen Verses (V. 17.) finden wir **21, 12 — 32.** nur solche Gesetze, die sich auf Verletzung des Leibes und Lebens beziehen; von da bis **22, 14.** bezieht sich Alles auf Verletzung des Eigenthums. Nach kurzer Unterbrechung wird **22, 20 — 26.** mit besonderer Schärfe Ungerechtigkeit gegen ohnehin Bedrängte verboten. Nachdem in dieser Weise die Rechtsfälle behandelt worden sind, folgen **23, 1 — 9.** Gesetze, die das Gericht über dieselben betreffen, worauf die Rede zu den gottesdienstlichen Geboten übergeht.

Wir sehen, die Klage kann sich in dieser Schroffheit und Allgemeinheit unmöglich halten; ein Blick auf die Sache genügt zu ihrer Widerlegung.

Doch hiemit begnügen wir uns nicht. Die Klage, die durch ihre Uebertreibung sich selbst zum Schweigen bringt, wäre in der That beachtenswerth, wenn sie, sich beschränkend, ihren angemessenen Ausdruck gefunden hätte. Dann hatte sie, den Zusammenhang im Großen zugege-

---

2) Forschungen, S. 184.

ben, nur auf die Sätze hinzuweisen, die denselben auf den ersten Blick allerdings zu unterbrechen scheinen, wie 21, 17. 22, 15 — 20. 27 — 30. So fassen wir sie denn, und gehen näher auf die Struktur dieser Gesetze ein.

Die „zehn Worte" sind gesprochen; erschrocken hat das Volk gebeten, nicht Jehova, sondern Mose möge mit ihnen reden. Dieser tritt denn, während das Volk von ferne steht, in das heilige Dunkel des Sinai ein, die göttliche Offenbarung zu vernehmen (20, 18 — 21.).

Diese ignorirt, wie sich denken läßt, das Vorhergegangene nicht; vielmehr bezieht und gründet sie sich auf dasselbe. „Und es sprach Jehova zu Mose: So sollst du sprechen zu den Söhnen Israel's: Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel herab mit euch geredet habe (V. 22.)." Die himmlische Majestät ihres Gottes sei ihnen offenbar geworden; man solle daher nicht versuchen, sich ein Bild von ihm zu machen. Zu seiner Anbetung genüge ein Altar von Erde. Diesem bildlosen Cultus, der neben dem Prunk der heidnischen Culte in bewundernswerther Einfalt dasteht, wird eine unsichtbare Herrlichkeit der erhabensten Art verheißen. Jehova selbst will am Orte seiner Wahl zugegen sein, und sein Volk segnen. Wir haben hier den Keim, aus dem sich nachher die Gesetze vom heiligen Zelt, von dem Dienst der Priester und Leviten an demselben, und vom Verhältniß des Volkes zu demselben entwickelt; denn ihnen allen liegt die Idee der Gegenwart Jehova's am erwählten Ort zum Grunde. Wie zum Unterpfand für alle Zeiten, tritt der unsichtbar Nahe nach dem Bundesopfer vor den Erwählten sichtbar hervor (24, 9 — 11.), und erfüllt in göttlicher Symbolik das hier gegebene Wort, wie dieß auch nach Aufrichtung des Heiligthums in anderer Weise ge-

schieht. Was ferner das Specielle über den Altar betrifft, so paßt dieß offenbar nur in die Zeit, in welcher es hier auftritt: vor Errichtung des heiligen Zeltes. An diesem Altar sollte der wichtigste Akt am Sinai vollzogen, hier sollte der Bund Jehova's mit Israel geschlossen werden. Daß über den Bau desselben ein göttliches Gebot ergeht, steht zu dieser ganzen Gesetzgebung in der vollkommensten Analogie.

So ist die Grundlage berührt, auf welcher alle Verhältnisse des erwählten Volkes ruhen; zu diesen wendet sich nun die Rede 21, 1.

Zuerst werden die Geringsten im Volk, Sclave und Sclavin, bedacht (21, 2—6. 7—11.); und zwar so, daß in diesem Gesetz die Erwählung Israel's durch Jehova und die Erhabenheit Jehova's, als des Schöpfers, widerstrahlt; jene in der Art, wie Jehova als der Schirmherr der persönlichen Freiheit der Armen in seinem Volke auftritt; diese in der Hindeutung auf die sechs Schöpfungstage mit ihrem Sabbath, wie sie in den Bestimmungen über die Jahre der Knechtschaft sich nicht verkennen läßt.

Ist nun in der persönlichen Freiheit der Einzelnen die Bedingung der Wohlfahrt des Volkes gesichert, so sorgt das Gesetz weiterschreitend für die Sicherheit des Lebens (21, 12. ff.).

Für den Mörder wird die Todesstrafe festgesetzt; zugleich wird für die Rettung dessen gesorgt, der ohne seinen Willen getödtet hat, wobei auf später zu ertheilende (und wirklich ertheilte) Bestimmungen hingewiesen wird (21, 12—14.).

Sogleich neben den Mörder wird der gestellt, der sich an den Eltern vergreift; die Strafe des Mörders wird für ihn bestimmt (V. 15.). In dieselbe Reihe tritt der Menschendieb, der Seelenverkäufer (V. 16.); desgleichen,

wer seinen Eltern flucht (V. 17.). Wenn Verbrechen, die nach dem Willen des Gesetzgebers dem Morde gleich geachtet werden sollen, unmittelbar nach dem Morde behandelt werden, so wird man dieß nicht tadeln wollen; nur danach könnte man etwa fragen, warum V. 17. sich nicht sogleich an V. 15. anschließe, da beide von Beleidigung der Eltern handeln. Wir werden nicht irren, wenn wir sagen: zuerst werden Thaten genannt, die auf Einer Linie mit der That des Mörders stehen (V. 15. 16.); zuletzt Reden. Es ist dieß eine Anordnung der Gesetze, auf welche uns, von ihrer anderweitigen Begründung abgesehen, der Decalog schon vorbereitet hat, der zuerst die Versündigungen am Nächsten mit der That (mit Mord, Ehebruch, Diebstahl), dann mit der Rede (mit falschem Zeugniß), endlich mit der Begierde aufführt.

Der Fall, nach welchem Jemand seinen Nächsten so schlägt, daß dieser stirbt, war der Ausgangspunkt (V. 12.); hieran schloß sich alles bisher Behandelte, zuletzt das Verfluchen der Eltern. Mit jenen angefügten Geboten hatte der Gesetzgeber das Gebiet des Todtschlags nicht verlassen wollen; er hatte im Gegentheil gewisse Vergehungen gefissentlich auf dasselbe Gebiet gestellt. Auf diesem befinden wir uns an dieser Stelle. Daher ist es in der besten Ordnung, wenn V. 18—21. der Fall behandelt wird, in welchem der Geschlagene nicht zum Tode verletzt ist; ferner V. 22—25., wenn bei einem Streit der Männer ein Weib und die Frucht ihres Leibes beschädigt wird; endlich (V. 26. 27.) wenn die Leibesverletzung einen Unfreien betrifft.

Waren es bisher Menschen, von welchen die Leibesverletzung ausging, die den Tod zur Folge hatte, oder nicht: so kommt nun der Fall, daß dieselbe von einem Hausthier ausgeht, wobei ein anderes Verfahren geboten

wird, wenn der Besitzer des Thieres unschuldig, ein anderes, wenn er schuldig ist. Im letzten Falle bilden sich neue Unterschiede, je nach dem Verhältniß des Getödteten, welches vom Mann und Hausvater bis zur Sclavin herabsteigend bezeichnet wird (V. 28—32.).

Hiemit hat sich dieses Gesetz, was die Sicherstellung des Leibes und Lebens betrifft, für jetzt genug gethan; es schreitet weiter und sichert das Eigenthum (21, 33 ff.).

In seinen Heerden sieht dieses Volk seinen Reichthum; sie sind seine treuen Begleiter, sie sind das Nächste, was man um sich hat. Hieher wendet sich denn die Rede zuerst (V. 33—36.); und zwar so, daß auch hier, wie oben, zuvörderst von Verletzung zum Tode gehandelt wird. Außerdem ist der Uebergang dadurch erleichtert, daß dasselbe, was, wie gezeigt, im letzten Gliede der vollendeten Reihe activ (tödtend) auftrat, hier an der Spitze der neuen Reihe passiv (getödtet) vorkommt. Die Fassung des Gesetzes folgt genau dem Schema der ersten Reihe. Die Tödtung ist eines Menschen That, das ist der eine Fall; sie wird durch ein Thier verübt, das ist der andere. Im letzten treten die oben bemerkten Unterschiede wieder auf: ob der Besitzer unschuldig war, oder nicht.

Mit einer Beschädigung der Heerde, die durch Tödtung eines Stückes verübt wird, hatte die neue Gesetzesfolge begonnen. Sie geht 21, 37—22, 3. zu dem Falle über, da der Verlust durch Diebstahl verursacht wird, wie oben neben dem Menschenmörder der Menschendieb sein Urtheil empfing.

Aber Israel war nicht bestimmt, im Nomadenleben nach väterlicher Weise zu beharren; mit der Einnahme seines Landes sollte es zum Ackerbau übergehen. So berührt denn das Gesetz auch diejenigen Verletzungen frem-

den Eigenthums, die am Grundbesitz verübt werden 22, 4. 5. Es behandelt hierauf das Recht des Eigenthümers, der sein Eigenthum (Geld, Geräthe, Vieh) Andern in Verwahrung gegeben, oder verloren, oder verliehen hat: Fälle, in denen allen der Eid die Entscheidung geben soll (22, 6—14.).

Wir kommen nun zu einer Stelle, deren Schwierigkeit bereits zugegeben wurde (V. 15—20.). Auf den ersten Blick will es nämlich scheinen, als schwanke die Darstellung von einem Gebiet auf das andere hinüber, indem zuerst von dem Verführer einer Jungfrau, dann von Zauberei, hierauf von sodomitischer Schande, zuletzt vom Götzenopfer die Rede ist. Wir bemerken zuerst, daß in dieselbe Bahn, aus welcher V. 15. hinauszugehen schien, mit V. 21. wiederum eingelenkt, und namentlich Bedrückung der Nothleidenden abgewehrt wird. Wenn die Bahn hier wieder sichtbar ist, geht dann vielleicht auch das, was uns störend erscheint, dennoch auf derselben einher?

Das Gesetz von der Jungfrau (V. 15. 16.) ladet deutlich zu dieser Annahme ein.

Der Verführer — so finden wir hier verordnet — hat dem Vater der Jungfrau, mag ihm derselbe die Verehelichung mit seiner Tochter gestatten oder versagen, das übliche Brautgeschenk (Mohar) zu entrichten. Wir sehen, das Gesetz erkennt ein gewisses Eigenthumsrecht des Vaters an die Tochter an, und will es hiemit gesichert haben, wie in den zunächst vorhergegangenen Bestimmungen andere Eigenthumsrechte ihre gesetzliche Sicherheit erlangt hatten.

Ist nun hier keine Unterbrechung, so ist dieß eben so wenig mit dem Gesetz gegen die Zauberei (V. 17.) der Fall. Diese folgt nämlich als die verruchteste Weise, den

Nächsten an seinem Eigenthum, oder sogar an Leib und Leben zu beschädigen, und wird deßhalb, wie oben der Mord, mit der Todesstrafe belegt. Nun kann es nicht mehr auffallen, daß an dieser Stelle Gesetze gegen den Götzendienst eintreten. Denn Zauberei findet innerhalb des treuen Jehovadienstes keinen Raum; nur mit dem Abfall zu fremden Göttern wird sie möglich. Daß aber Vermischung mit Thieren zu gewissen Aegyptischen Culten gehörte, weiß man aus Herodot; und hiemit ist auch die Stellung von V. 18. hinlänglich erläutert. Sonach ruhen V. 18. und 19. ganz auf V. 17.; sie sind mit demselben zu einer Einheit zu combiniren. Dieser seinerseits blickt auf Alles zurück, was vorher zur Sicherung des Eigenthums und des Lebens festgesetzt worden ist.

Auf der anderen Seite bietet er weiteren Verordnungen desselben Gebietes einen Anschließungspunkt dar, wie wir sie mit V. 20—26. eintreten sehen. Hier wird nämlich, wenn die vorigen Gesetze, so zu sagen, keine Person ansahen, mit besonderer Kraft für die Sicherung der ohnehin Bedrängten, zuerst der Fremdlinge, dann der Wittwen und Waisen, zuletzt der Armen, gesorgt. Gott selbst verheißt, als Rächer derselben aufzutreten, und die an ihnen verübten Unbilden furchtbar zu strafen.

Es ist das Besondere dieses Gesetzes zu Gunsten der Bedrängten, daß anstatt der Obersten im Volk, in deren Hand alle früher festgesetzten Strafen gelegt waren, hier Jehova selbst die Rache übernimmt. Dieß dient zur Erläuterung von V. 27., wo es verboten wird, Gott zu lästern und dem Fürsten im Volk zu fluchen. Dieses Gesetz faßt nämlich göttliches und menschliches Gericht zusammen. Als der heilige Richter, der die Uebelthäter mit schweren Strafen heimsucht, könnte er von denselben gehaßt und sogar gelästert werden; dasselbe könnte sich der menschliche

Richter durch treue Rechtspflege zuziehen. Beides wird denn in Einem Gesetz verboten.

Was nun die beiden in V. 28. 29. und V. 30. folgenden Gesetze betrifft, welche gegen die nachlässige Entrichtung der dem Gott Israel's gebührenden Gaben, dann gegen das Essen vom Fleisch zerrissener Thiere gerichtet sind, das letzte mit dem Eingange: Heilige Männer seid ihr mir: so liegt die Annahme sehr nahe, daß dieselben sich auf den ersten Theil von V. 27. beziehen, der gegen die Lästerung Gottes spricht. Wie diese als Ausbruch des Unwillens gegen den gerechten Richter verboten wird, so hier, als Aeußerung desselben Sinnes, erstens die Vernachlässigung der Opfergaben, zweitens die Nichtbeachtung des von Gott geordneten Unterschieds der Speisen, worin allerdings schon eine Verachtung dessen liegen würde, der Israel vor allen Völkern zu seinem Eigenthum auserkor.

Hängt auf diese Weise 22, 28—30. mit dem ersten Theil von V. 27. zusammen; so blickt das mit 23, 1. Beginnende auf den zweiten zurück. Dieser neue Abschnitt (23, 1—9.) betrifft nämlich das (menschliche) Gericht, dessen Richtschnur in den einzelnen bisher besprochenen Rechten gegeben war. Das schöne, fast neutestamentlich klingende Gesetz von der Hülfleistung, die dem Feinde zu erweisen sei (23, 4.), stört den Zusammenhang nicht, denn dieser Feind ist eben als Widerpart in Rechtshändeln zu fassen. So stört auch V. 9. nicht, denn was hier gegen die Bedrängniß der Fremdlinge gesagt wird, gilt in dieser Reihenfolge zunächst dem Richter.

Die Grundzüge des bürgerlichen Rechtes sind hiemit gegeben, und das Gesetz wendet sich nun zu den heiligen Zeiten, dem Sabbathjahr, dem Sabbathtag und den drei hohen Festen (23, 10—19.). Wir bemerkten oben, wie die neue Folge von Gesetzen, deren Eintreten schon an

sich wohlbegründet war, außerdem eine eigenthümliche, mehr äußerliche Anknüpfung an die letzten Glieder der vorhergehenden Reihenfolge suchte. So finden wir es auch hier. Das letzte Gesetz sorgte für das Wohl des Armen, mit besonderer Rücksicht auf die öffentliche Verwaltung des Rechtes. Die Sorge für die Armen tritt nun bei den beiden ersten Gesetzen der neuen Reihe, welche die auch in ganz anderer Beziehung höchst bedeutungsvolle Feier des Sabbathjahres und Sabbathtages enthalten, in den Vordergrund. Ihre großartigere Bedeutung ist sogleich in der Schöpfungsgeschichte, später bei der Verkündigung der zehn Gebote hervorgetreten. Sie wollen es nämlich dem Volke immer auf's Neue einschärfen, daß sein Gott der Schöpfer Himmels und der Erden, also der wahre, einige Gott sei. Hierin hat das Verbot der Anbetung fremder Götter seinen Grund. Daher wird dieses Verbot hier unmittelbar an das Sabbathgesetz angeknüpft (V. 13.); jedoch ohne das Thema von den gottesdienstlichen Zeiten aufzugeben. Diese werden vielmehr im Folgenden weiter bestimmt; und zwar so, daß einestheils frühere Verordnungen vorausgesetzt werden, wie bei dem Passafest; anderentheils die Nothwendigkeit näherer Bestimmungen sich aufdrängt, wie dieß bei den übrigen Festen der Fall ist.

Nachdem in dieser Weise die Verhältnisse des Volkes in Beziehung auf die Rechtsverwaltung, wie auf den Gottesdienst, im Großen geordnet sind, richtet sich der Blick zum Schluß auf den gegenwärtigen Moment. Unter Verheißung großen Segens — das ist es, was der letzte Abschnitt (23, 20 — 34.) besagt — namentlich göttlichen Schutzes für den Zug nach dem gelobten Lande und für den Kampf um den Besitz desselben, wird das Volk auf das Dringendste zum Gehorsam gegen seinen

Gott ermahnt; für den Fall des Ungehorsams wird Unheil angedrohet. Gehorsam, oder Ungehorsam: in beiden Fällen sollte sich der göttliche Ursprung dieser Gesetze erproben. So schließt dieses ehrwürdige Document, dessen gutes Recht wir nachgewiesen zu haben glauben, auf eine höchst lebendige, passende Art.

Exod. 24, 1 — 11.

Die Rede Jehova's, die bisher rein legislatorisch gewesen war und dem ganzen Volke gegolten hatte, wendet sich zum Schluß speciell an Mose, dem hier der Befehl gegeben wird, mit den Priestern und siebenzig Aeltesten auf dem Berge vor Jehova zu erscheinen, dann aber allein zu ihm zu nahen. Die zweite Hälfte des Befehls blickt auf **24, 12 — 31, 18.** hinaus, wo von dem längeren Verweilen Mose's auf der Spitze des Berges geredet wird; die erste sehen wir sogleich **24, 3 — 11.** sich erfüllen. Mose kommt nämlich zu seinem Volk zurück, und legt demselben die empfangenen Gesetze vor, auf welche dann der Bund Jehova's mit Israel geschlossen wird. Hierauf steigen die oben Bezeichneten auf den Berg und werden gewürdigt, „den Gott Israel's" zu sehen.

Auch hier glaubt de Wette[1]) Spuren verschiedener Relationen zu bemerken, und zwar da, wo von den Aeltesten die Rede ist. Es sei nämlich nicht gesagt (**24, 1.**), zu welchem Ende sie hinaufsteigen sollen. Mose verpflichte hierauf das Volk auf das Buch des Bundes durch die Feierlichkeit eines Bundesopfers, und es sei nicht abzusehen, was nun die Aeltesten noch oben bei Jehova sollen.

Die Aeltesten Israel's und Jehova: wo liegt hier das Unvereinbare? Zumal in diesem Moment, da Israel

---

1) A. a. O. S. 233 — 35.

auf die feierlichste Weise Jehova's Volk, Jehova Israel's Gott geworden ist? Der erhabene, in ferne Zukunft, in die Zukunft aller Völker hinausdeutende Bund ist geschlossen: da dürfen mit Mose auch die Priester des erwählten Volkes sammt den Aeltesten die Grenze, die um den Berg gezogen war, überschreiten und den Ort der großen Offenbarungen betreten, sie dürfen sich ihrem Gott nähern, vor dessen Stimme sie vorher scheu zurückgeflohen waren. Hierin erweist sich sogleich die Wahrheit, die Bedeutung dieses Bundes. Israel tritt hier als „das heilige Volk", als „das priesterliche Königreich"[2]) auf. Dieß könnten wir sagen, wenn die Erzählung auch keine weitere Andeutung gäbe. Aber sie verschweigt es ja nicht, daß jenen Priestern und Aeltesten noch eine größere Gnade widerfuhr, daß ihnen die Herrlichkeit des Herrn erschien.

Wie kann man nun noch fragen, was die Aeltesten bei Jehova gesollt! Wir lesen nicht, daß Jehova zu ihnen gesprochen habe; aber ohne Zweifel war die Erscheinung selbst ein Wort der Gnade, und vollkommen werth, in dem Buch des Gesetzes für alle Zeiten aufbewahrt zu werden.

Ist — was man ferner urgirt — der Ausdruck: Gott Israel's, ein bisher ungewöhnlicher, so wird man nicht leugnen können, daß er dieser Stelle höchst angemessen ist. Was vorher nur als Weissagung vorhanden gewesen, das war durch die Aufrichtung des Bundes zur Wirklichkeit gediehen: Jehova war Israel's Gott geworden. Der Patriarch hatte einst nach dem geheimnißvollen Kampfe in Pniel, wo er den Namen Israel empfing, einen Altar erbaut, den er Gott, „dem Gott Israel's", weihete Gen. 33, 20. In der That hatte Gott sich damals

---

2) Exod. 19, 6.

als Israel's Gott erwiesen; in wie viel größerem Sinne jedoch war dieß nun geschehen!

Exod. 24, 12 — 18.

Nach der Theophanie wendet sich die Rede — wie dieß bereits in V. 1. 2. vorbereitet war — zu den ferneren Offenbarungen an Mose. Der Befehl, zu Jehova auf den Berg zu steigen, wird ihm erneuert, woran sich die Verheißung von den steinernen Tafeln knüpft. de Wette wendet ein, daß Mose nach dem Vorigen noch auf dem Berge sein müßte, so daß eine Berufung auf den Berg gar keinen Sinn hätte. Hiebei wird jedoch übersehen, daß Mose mit den Aeltesten immer noch in einer gewissen Entfernung gestanden hatte, wie ihnen denn 24, 1. geboten war, „von ferne" anzubeten. Befanden sie sich also noch an dem Ort der Theophanie, als Mose den neuen Ruf 24, 12. empfing, so konnte recht wohl gesagt werden, er solle auf den Berg zu Gott emporsteigen. Aber wir sehen uns keineswegs zu der Annahme genöthigt, daß Mose die neue Aufforderung noch an jener Stelle empfangen habe.

Der Umstand, daß man nach jener wundervollen Erscheinung wieder in das Lager zurückgekehrt sei, konnte, da in dieser Rückkehr keine Bedeutung lag, recht wohl stillschweigend übergangen werden. Uebrigens ist er wirklich nicht gänzlich übergangen; denn wo wurde das V. 11. erwähnte Opfermahl gehalten? Ohne Zweifel doch da, wo die Opfer nach V. 4. gebracht worden waren, am Fuße des Berges. Die Ordnung ist demnach diese: das Opfer, dann die göttliche Antwort auf das Opfer in der Theophanie, hierauf das Opfermahl, zuletzt der an Mose ergehende Ruf, worauf dieser Aaron und Hur als seine Stellvertreter ernennt und mit seinem Diener Josua den Berg besteigt. So verschwindet jedes Bedenken gegen

den Zusammenhang, namentlich auch das, schon für sich sehr schwache, wo denn die Aeltesten zuletzt hingekommen seien. Daß die Erscheinung Gottes an dieser ganz eigenthümlichen Stelle etwas Eigenthümliches hat, daß ferner V. 11. ein ungewöhnliches Wort enthält, wie dürfte uns das veranlassen, eine wohlverbundene Darstellung zu zerreißen!

Exod. 32 — 34.

Viele Angriffe haben sich wieder diese Capitel erhoben. Ehe wir ihnen begegnen, achten wir auf den Gang der Erzählung.

Mit Cap. 32. tritt ein höchst merkwürdiges Ereigniß ein. Während Gott Alles vorbereitet, um in der Mitte seines Volkes zu wohnen, bricht dieses, ungeduldig über die lange Abwesenheit seines Führers, den heiligen Bund und wendet sich zum Bilderdienst (32, 1—6.). Mose, nachdem er die Vertilgung des Volkes durch seine Fürbitte abgewendet hat (V. 7—14.), geht von dem Berge hinab; bei dem Anblick des goldenen Kalbes und der abtrünnigen Menge entbrennt sein Zorn, er wirft die Tafeln des Gesetzes von sich und rächt den gebrochenen Bund (15 — 29.). Am folgenden Tage kehrt er zu Jehova zurück, und wendet sich auf's Neue zur Fürbitte, findet aber keine Erhörung: Jehova will nicht mit diesem halsstarrigen Volke ziehen. Da trauert alles Volk und legt auf Jehova's Geheiß seinen Schmuck von sich (32, 30 — 33, 6.). Eine wundervolle Scene eröffnet sich nun. Vor den Thoren des Lagers steht das heilige Zelt: wir lesen nicht, ob vielleicht erst seit diesem bedeutungsvollen Tage. Zu diesem Zelte geht Mose hinaus, während das ganze Volk sich erhebt, und ein Jeder von seiner Thür aus dem Manne Gottes nachsieht. Sobald er aukommt, senkt sich die Wolkensäule herab und tritt in die Thür des

Zeltes. Da fällt alles Volk nieder und betet an: und der Herr redet mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet. Was ist der Inhalt des Gespräches? Mose bittet noch einmal um Gnade; er beruft sich auf die Verheißungen, die ihm selbst, auf die Erwählung, die diesem Volke zu Theil geworden, — und seine Bitte wird erhört. Der Herr nimmt um Mose's willen seine Drohung zurück, und verspricht, sein Volk selbst zu geleiten, (33, 7—17.). Da thut Mose, die kühne Bitte: Laß mich deine Herrlichkeit sehen! was ihm Jehova am folgenden Morgen, nicht hier, sondern auf dem Gipfel des Berges, in gewisser Beschränkung wirklich gewährt, und zwar so, daß zugleich der Bund mit Israel bestätigt wird, wie denn auch neue Gesetztafeln hergestellt werden (33, 18—34, 28.). Seit dieser Zeit, in welcher Mose gewürdigt war, zum zweiten Mal vierzig Tage und Nächte in der Nähe des Herrn zu sein, leuchtete sein Angesicht mit einem Glanze, den er vor dem Volke verhüllen mußte, weil ihn niemand ertrug (34, 29—35.). So ist das Hinderniß, welches die Untreue des Volkes der weiteren Entwicklung des göttlichen Rathschlusses in den Weg gelegt hatte, vollkommen gehoben; die neuen Gesetztafeln, die Mose herabbringt, sind der Beweis, daß Jehova in der Mitte Israel's wohnen wolle, und es wird nun zur Errichtung des Heiligthums geschritten (Exod. 35 — 40.).

Es ist in der That bemerkenswerth, daß die trennende Kritik sich auch an dieser Stelle versucht hat.

1. Zuerst kann als völlig haltlos Eichhorn's[1]) Meinung beseitigt werden, daß 32, 7—14. als eine Einschaltung anzusehen sei, die mit 32, 15—19. im Wi-

---

1) Einleitung B. III., S. 276.

derspruch stehe. Nach der ersten Stelle erfahre nämlich Mose den Abfall des Volkes zum Apisdienst bereits auf dem Berge von Jehova, während er doch nach der zweiten bei'm Herabsteigen vom Berge so wenig davon wisse, daß er bei dem Anblick des Apis vor Schrecken die steinernen Gesetztafeln fallen lasse. Wäre er schon von Jehova selbst vorbereitet gewesen, wie hätte er in so unvermutheten Schrecken gerathen können.

Man kann über die Seltsamkeit dieser Behauptung nicht genug erstaunen, wenn man findet, daß der Text weder von einem unvermutheten Schrecken, noch von einem fallen lassen der Tafeln das Geringste weiß. Mose erschrack nicht, sondern er entbrannte im Zorn, als er das Götzenbild erblickte; er ließ die Tafeln nicht unwillkührlich fallen, er warf sie hinweg und zerbrach sie — wie der Bund gebrochen war.

2. Nach de Wette[2]) soll 33, 1—6. mit V. 7—11. in keinem deutlichen Zusammenhange stehen. Nun führt die erste dieser Stellen die Geschichte bis dahin, wo das Volk in tiefe Trauer versinkt, weil Jehova ihm seine Gegenwart entziehen will. Es soll im Folgenden erzählt werden, wie diese Trauer sich unter Mose's Vermittlung in große Freude verwandelt, da Jehova das verstoßene Volk wieder annimmt. Diese gnädige Offenbarung Gottes ist für den Zweck unseres Werkes offenbar von der allergrößten Bedeutung. Blieb sie aus, so nahm hiemit die Geschichte Israel's eine durchaus andere Wendung, der Bund vom Sinai hatte aufgehört. Es kann uns daher nicht befremden, daß der Verfasser selbst über die äußere Form spricht, in welcher die neue Gnade eintrat. Eben dieß thut er V. 7—11., wo er von dem feierlichen

---

2) A. a. O. S. 263. 64.

Gange Mose's durch das Lager zum heiligen Zelte hinaus, von der Herablassung Jehova's und der demüthigen Beugung des Volkes in dem entscheidenden Augenblick ein höchst anschauliches Bild entwirft. Er thut dieß jedoch, so zu sagen, in genereller Weise. Was wir hier zunächst zu denken haben, das ist zwar dieser besondere Fall; aber zugleich werden wir erinnert, daß dieses Zelt außerhalb des Lagers längere Zeit hindurch — nämlich ohne Zweifel bis zur Aufrichtung der bekannten Wohnung Jehova's **(Exod. 40.)** — der Ort war, wo Mose die göttlichen Offenbarungen empfing und mittheilte. Dieselbe umfassende Weise der Darstellung, die bei dem ersten Falle sogleich auch der folgenden gedenkt, läßt sich in diesem Werke mehrmals bemerken. Man vergleiche nur, wie zum Schluß dieser Erzählung **(34, 30—35.)** von Mose's glänzendem Angesicht geredet wird, und zum Schluß dieses Buches **(Exod. 40, 34—38.)** von der Wolke über dem Heiligthum.

Wenn sich sonach die angefochtene Stelle in Bezug auf ihren nächsten Zusammenhang behauptet, so läßt sie außerdem beiläufig einen Blick in die theokratische Verwaltung thun, wie sie vor der Aufrichtung des Heiligthums, mithin bis in die letzten Monate des Aufenthaltes am Sinai, von Mose geübt wurde, und entspricht hiemit einem wahren Bedürfniß.

3. Wenigstens erwähnen wollen wir noch Vater's [3]) Ansicht von unserem Abschnitt, nach welcher die Aufrichtung der Stiftshütte so „doppelt erzählt" sein soll, daß sich beide Erzählungen dadurch „als von einander verschiedene Stücke trennen". Nämlich Cap. 33, 7—11. stehe eine sehr ausdrückliche Erzählung der Aufrichtung

---

3) A. a. O. Th. III. S. 446.

dieses Zeltes, mit welcher, nachdem vorher der Plan des Baues derselben weitläufig angegeben worden, der Leser die ganze Erzählung davon als vollendet ansehen müsse. Auf den Bauplan des heiligen Zeltes verweist man uns, um uns zur Beistimmung zu nöthigen. Dennoch ist es gerade dieser Plan (25, 1.—31, 18.), der es uns schlechthin unmöglich macht, in 33, 7—11. die Ausführung desselben zu erkennen, für welche ohne Zweifel ein größerer Zeitraum nöthig war, als ihn die Ereignisse von Cap. 32. und 33. darbieten, die sich in so rascher Folge drängen. Ja, gehen wir tiefer ein, so konnte jetzt an die Aufrichtung des Heiligthums nach jenem Plane gar nicht gedacht werden. Das Heiligthum des Heiligthums sollte die Bundeslade mit den Tafeln des Gesetzes sein. Um diese sollte sich die Wohnung erbauen. Ueber ihr wollte Jehova thronen; da sollte die Stätte seiner Offenbarungen sein. Auf dieses Wohnen Jehova's unter seinem Volke bezogen sich alle Vorschriften über das heilige Zelt und den priesterlichen Dienst an demselben. Diese Herablassung Jehova's ruhte aber gänzlich auf seinem Bunde mit Israel, auf dem Bunde, den das Volk jetzt auf die entschiedenste Weise gebrochen hatte. Wozu sollte nun die Lade des Bundes sammt der Wohnung gefertigt werden, da der Bund nicht mehr bestand, die Tafeln des Bundes vernichtet waren, und die Erfüllung jener großen Zusagen Jehova's zunächst sich nicht mehr hoffen ließ?

Jetzt war es Zeit, nicht das Heiligthum zu erbauen, sondern zuerst Vergebung der großen Sünde zu suchen. Diese wird denn auch nach unserer Erzählung gesucht, und die von Vater in Anspruch genommene Stelle will uns zeigen, auf wie feierliche Weise dieß geschehen sei. Wurde Vergebung ertheilt, dann konnte zu den Vorbereitungen

für den Bau des Heiligthums geschritten werden; und so dürfen wir sagen, daß in der Thür des Zeltes, von dem 33, 7—11. die Rede ist, darüber verhandelt worden sei, ob es noch zur Ausführung jenes göttlichen Bauplanes, ob es zur Errichtung des Heiligthumes kommen solle. So wenig steht die Nachricht von 33, 7—11. mit der ganzen Erzählung im Mißverhältniß.

4. Doch mit Erstaunen sehen wir, wie man auch dieser Unterredung Mose's mit dem Herrn das Recht auf ihre Stellung abspricht. Sie stehe, so behauptet de Wette[4]), mit dem Vorigen nicht nur in keinem Zusammenhange, sondern sogar im Widerspruch. Worin läge er wohl? Voll Erwartung sahen wir mit dem trauernden Volke diesem Gespräche entgegen; jetzt schien es sich entscheiden zu müssen, ob Israel ferner als Jehova's Volk dastehen solle, oder ob der Bund, um so großer Untreue willen, aufgehoben sei. Aufgehoben wäre er gewesen, wenn der Herr, wie er gedrohet, seine gnadenvolle Gegenwart wirklich entzogen hätte, womit denn auch die Reihe der Offenbarungen, die so glänzend begonnen hatte, für immer abgebrochen gewesen wäre. Ist das Gespräch diesem Momente nicht angemessen? Weiß es nichts von der Gefahr, die über dem Volke schwebte? Führt es die erwartete Entscheidung nicht herbei? Es führt sie so vollständig herbei, Mose's Fürbitte erlangt eine so gnädige Erhörung, daß er sich zu der kühnen Bitte ermuthigt fühlt: Laß mich deine Herrlichkeit schauen! Darauf tritt das Volk in das alte Verhältniß zu seinem Gott zurück, und die Offenbarung schreitet weiter auf der betretenen Bahn. Wo ist nun der Widerspruch? Er soll darin gefunden werden, daß Jehova hier sagt: Mein Angesicht soll mit dir

---

4) A. a. O. S. 264.

gehen; während doch nach V. 2. ein Engel das Volk geleiten solle. Ferner dringe Mose hier in Jehova, daß er selbst mitziehen solle, und doch habe dieser schon V. 3. erklärt, daß er nicht mitziehen werde, und Mose habe nichts dagegen gesagt. Dieser Beweis läßt sich kürzer so ausdrücken: Oben drohet Jehova, sein Volk zu verlassen; hier aber wird er gebeten, die Drohung zurückzunehmen: so widerspricht die zweite Stelle der ersten. Ein Widerspruch, mit dem wir uns wohl ohne Bedenken aussöhnen werden.

5. Unmittelbar nach dem Einwand gegen **33, 12—23.** lesen wir Folgendes: „Sicherer ist aber noch der Unzusammenhang des ganzen Capitels mit der übrigen Erzählung. In den letzten Versen des 32. Cap. hat Mose eine Fürbitte für das abtrünnige Volk eingelegt, und Jehova sagt darauf: So gehe nun hin und führe das Volk, dahin ich dir gesagt habe. Ich werde ihre Sünde wohl heimsuchen, wenn meine Zeit kommt heimzusuchen. — Was soll nun Cap. 33. das Aehnliche wieder, da Alles schon abgemacht ist, und auch das Volk seine Strafe schon erhalten hat?" Es ist wahr, wir lesen Cap. 33., wie in dem vorhergehenden, von einer Fürbitte Mose's und von einer Antwort Jehova's; mit dem Unterschied jedoch, daß die zweite Fürbitte sich auf die erste (verneinende) Antwort bezieht, die zweite Antwort aber um Mose's willen ertheilt, was die erste im Hinblick auf den Abfall des Volkes verweigert hatte, so daß die Lage des Volkes nach der zweiten Antwort eine durchaus andere ist, als die nach der ersten. Die Erzählung dreht sich hier keinesweges im Kreise herum; sie macht einen Fortschritt, der nicht größer sein könnte.

Wie wohlverbunden die Erzählung auch auf diesem Punkte sei, das haben uns die dagegen erhobenen Bedenken nur desto deutlicher gemacht. Wir sind daher außer

Stande, in dem erhabenen Ausspruch Cap. 33, 20., daß kein Lebendiger Jehova's Angesicht schauen könne, mit de Wette einen Widerspruch gegen die sonstigen Eröffnungen dieses Werkes zu sehen [5]). Jehova steht hier überall als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, mithin als der über die ganze Sichtbarkeit unendlich erhabene Gott, da; hienach können die Theophanien nur Herablassungen sein, sie können auf diesem Gebiete immer nur als unvollständige Offenbarungen der verborgenen Herrlichkeit Jehova's gelten. Daß dieß hier einmal ausgesprochen wird, befremdet uns keineswegs; vielmehr müßte es uns befremden, wenn es nirgends geschähe.

Exod. 34.

Während seine Vorgänger in Bezug auf diesen Abschnitt nur leichte Bedenklichkeiten äußerten, hat Hartmann denselben ernstlich angegriffen [6]).

1. Er stellt zuerst die Behauptung auf, **34, 27—35.** müsse von dem übrigen Inhalte des Cap. als ein eigner Aufsatz abgesondert werden. Es ist die Stelle, worin von den Gesetztafeln die Rede ist, die Mose, nachdem er zum zweiten Male 40 Tage und Nächte auf dem Berge Sinai gewesen, mit sich herabbrachte. Wir erinnern uns der großen Bedeutung dieser Tafeln. Für das Allerheiligste, für den Ort der gnädigen Offenbarung Jehova's bestimmt, waren sie gleichsam die Gewähr des Bundes und seiner Verheißungen. Sie wurden zerschmettert, als der Bund gebrochen war. Da Jehova auf Mose's Fürbitte das trauernde Volk wieder annahm, redete er sogleich von neuen Gesetztafeln. Indem Mose sie vom Berge herabtrug, brachte er dem Volke das Symbol

---

5) A. a. O. S. 272. 273.

6) Forschungen, S. 227—229.

der Erneuerung des Bundes; und sofort konnte zum Bau des Heiligthums geschritten werden.

Sonach ist die kleine Stelle, die man zu einem Fragment machen wollte, gerade das Ziel der ganzen Darstellung, die mit Cap. 32. beginnt, so wie sie andererseits die Basis alles Folgenden ist. Es wäre die unerklärlichste Erscheinung, wenn der Erzähler des Vorigen gerade hier abbräche, um die Rede, die mit so wenigen Worten abzumachen war, einem Fragmente zu überlassen. Der Beweis dafür, daß er es dennoch gethan, ist denn auch sehr schwach.

Nach 34, 1 — 4., sagt Hartmann, habe Mose den Befehl erhalten, statt der zerbrochenen, zwei neue Tafeln zu hauen, damit Jehova den Inhalt der vorigen in diese neuen wieder eintrage. Nach V. 28. hingegen solle Mose, und nicht Jehova, die zehn Gebote in die beiden Tafeln eingegraben haben. „Mose, und nicht Jehova“: das lautet allerdings bestimmt genug. Aber V. 28. weiß von dieser Bestimmtheit nichts; daß die Tafeln beschrieben wurden, lesen wir wohl, aber der Schreibende wird uns nicht genannt, und es bleibt uns die volle Freiheit, V. 28. ganz nach Maßgabe der Stelle zu fassen, mit der man ihn in Widerspruch zu setzen versucht hat. Wollte Hartmann bei seiner Erklärung beharren, so würde er sich consequenter Weise zu der Annahme genöthiget sehen, nach **Genes. 14, 19. 20.** habe nicht Abraham dem König von Salem den Zehnten gegeben, sondern dieser jenem, und nach **Genes. 24, 32.** versehe nicht etwa Rebecka's Bruder den Knecht Abraham's mit Futter für seine Kamele und mit den sonstigen Bedürfnissen eines Reisenden, sondern der Fall sei, sonderbar genug, der umgekehrte. Ja nach V. 9. unsers Capitels bitte Mose zwar sehr dringend um Vergebung der Sünde seines

Volkes, nach V. 10. aber benehme er sich unbegreiflicher Weise so, als wäre er selbst der allmächtige Gott. Erklärungen ähnlichen Werthes würden überall folgen müssen, wo ein Satz stillschweigend ein anderes Subject einführt, als der zunächst vorhergehende hatte, und dem Leser die richtige Auffassung im Sinn des Ganzen ohne Weiteres zutraut. Die Sache ist so klar, daß selbst Vater, den man unbedenklich von aller Parteilichkeit für die Einheit der Mosaischen Bücher freisprechen wird, es nicht verschweigt, Jehova könne sehr gut als das Subject von V. 28. gedacht werden [1]).

2. Der zweite Angriff richtet sich gegen V. 11—26., wo Hartmann „ein Gemisch der ungleichartigsten Verordnungen" und unter ihnen auch ein Sabbathsgesetz V. 21. findet, welches sich sowohl hinsichtlich des Ausdrucks, als des Umfangs, von **Exod. 35, 2. 3.** unterscheiden, und als ein zu einer ganz andern Sammlung gehörendes Bruchstück offenbaren soll. Andere Verschiedenheiten gewahre man in einem weitläuftigeren Sabbathsgebot, welches Cap. **31, 12 — 17.** an einer nicht minder unpassenden Stelle sich zeige, desgleichen in **20, 8 — 11.** So durcheinander gewürfelt finde man hier die verschiedenartigsten Bruchstücke über denselben Gegenstand.

Was nun zuerst das „Gemisch der ungleichartigsten Verordnungen" betrifft, so konnte man kaum eine unpassendere Bezeichnung für eine legislatorische Rede wählen, welche, nachdem sie zuerst vor neuem Abfall zum Götzendienst gewarnt hat, sich darauf beschränkt, zum Dienst Jehova's zu ermahnen, wobei namentlich die Feier der drei Feste und des Sabbaths, dann die Darbringung der Opfergaben auf's Neue eingeschärft wird, was allerdings

---

1) A. a. O. Th. 2. S. 153.

nicht geschehen sein würde, wenn die Untreue des Volkes nicht zu dieser erneuerten Einschärfung bereits gegebener Gesetze genöthigt hätte.

Daß das Sabbathsgesetz in diesen Zusammenhang gehört, ist von selbst klar; daß es wiederholt vorkommt, wäre nur dann anstößig, wenn die Thora ein systematisch geordneter Gesetzescodex sein wollte, worauf sie aber nirgends Anspruch macht. Die Geschichte der Offenbarungen Jehova's durfte auch die nöthig gewordene Wiederholung und Erweiterung gewisser Punkte mit aufnehmen, ohne sich hiedurch als eine Sammlung durch einander gewürfelter Bruchstücke darzustellen. Cap. 20, 8 — 11. tritt das Sabbathsgesetz nach seiner großen Bedeutung vollkommen passend unter den zehn Geboten, also in der Würde eines Fundamentalgesetzes auf. Eben so passend wird die Sabbathsfeier Cap. 31, 12 — 17. als das Zeichen des Bundes zwischen Jehova und Israel auf's Neue eingeschärft, nachdem das Gesetz über die Errichtung des Heiligthums vollendet ist. Jehova nämlich will seinem Volke in diesem Heiligthum gegenwärtig sein und hiemit ein beständiges Zeugniß seiner Treue gegen dasselbe ablegen: dagegen soll Israel durch die Sabbathfeier, wodurch sich dasselbe von allen abgöttischen Völkern absondert, ein beständiges Zeichen seiner Treue gegen Jehova geben. Die Promulgation dieses Gesetzes wurde durch den Abfall des Volkes (Cap. 32 — 34.) verhindert; sie geschah, sobald das Hinderniß beseitigt war, und dieß ist die Bedeutung von Exod. 35, 2. 3. [2]), weshalb denn auch die Fassung des Gesetzes an diesem Ort nicht an 34, 21., sondern an 31, 12 — 17. erinnert.

---

2) Man sehe m. Untersuchungen, B. 1. S. 97., vergl. mit S. 92.

Exod. 35 — 40.

Den Schluß des Exodus bildet die Nachricht, mit welcher Willigkeit das zum Bau des Heiligthums erforderliche Material von dem Volke dargebracht, dann wie genau das Ganze nach dem göttlichen Befehl gearbeitet wurde, bis endlich am ersten Tage des zweiten Jahres die Aufrichtung und Weihung des heiligen Zeltes erfolgte. Vater und de Wette gehen ruhig daran vorüber; nach Hartmann[3]) jedoch „offenbart sich in der wiederholten Beschreibung des heiligen Zeltes Cap. 26., verglichen mit Cap. 36, 8 — 38., und in der Fortsetzung derselben hinsichtlich der innern Einrichtung durch die folgenden Capitel bei aller Uebereinstimmung in den wesentlichsten Theilen dennoch sowohl in der Anordnung und Verbindung der Hauptabschnitte, als in der Durchführung des Einzelnen eine doppelte Berichtabstattung, in der wohl eine gegenseitige Benutzung von einem verschiedenen Verfasser, nicht aber eine zwiefache Copie einer und derselben Urkunde angenommen werden kann."

Wir können es zuerst nicht loben, daß hier schlechthin von einer „wiederholten Beschreibung des heiligen Zeltes" geredet wird, die sich ja in Wahrheit nicht findet. Zuerst hören wir den in das Einzelnste gehenden göttlichen Befehl, nach welchem das Heiligthum errichtet werden soll; wir hören alsdann den gleichfalls in das Einzelnste gehenden Bericht, wie die erwählten Künstler den Befehl Jehova's ausgeführt haben, wofür Mose ihnen den Segen ertheilt. Hiebei wird eben so wenig Veranlassung gegeben, an verschiedene Verfasser, als an eine zwiefache Copie einer und derselben Urkunde zu denken. Der Einklang des zweiten Berichtes mit dem ersten findet nicht

---

3) Forschungen, S. 193.

allein in „den wesentlichsten", sondern in allen Theilen statt. Nur ist die Anordnung, wie sich erwarten ließ, eine verschiedene. Der wesentliche Unterschied der ersten Beschreibung von der zweiten liegt darin, daß jene die Beschreibung des priesterlichen Dienstes in sich aufnimmt, wodurch ein höchst lebendiges Bild entsteht und die Bestimmung jedes einzelnen Geräthes am Heiligthum sogleich in das Licht tritt, wogegen diese sich mit der Aufzählung der einzelnen Stücke begnügt, welche von den Künstlern auf Jehova's Befehl gefertigt wurden. Die erste ist, so zu sagen, organisch; die zweite mechanisch: jede vollkommen passend für ihre Stelle. Die zweite umfaßt übrigens nicht die volle Erfüllung der ersten; Alles, was das Priesterthum betrifft, überläßt sie dem folgenden Buche.

Drittes Kapitel.

Von den Einwürfen gegen die Einheit des Leviticus.

Selbst die Skepsis unserer Kritiker entdeckte hier nur wenig Anstoß. So findet de Wette den Plan, nach welchem dieses Buch zusammengestellt wurde, richtig durch den Namen Leviticus angedeutet [1]); so erklärt Hartmann, in diesem „von einem festeren Kreise gleichartiger und verwandter Gesetze mehr umzogenen dritten Buche" erhalte er freilich im Ganzen einen weniger ergiebigen Stoff für seine Untersuchungen, und es seien nur einzelne Ab-

---

1) Beiträge, B. 2. S. 298.

weichungen vorhanden, die auf eine Verschiedenartigkeit der Quellen zurückzuführen scheinen [2]): wie denn auch Vater nur die Wahrscheinlichkeit, freilich eine unleugbar hohe, entdeckt zu haben glaubte, daß auch dieses Buch verschiedenen Verfassern angehöre [3]).

Wie wenig die Kritik hier auszurichten gewußt hat, ersieht man auf überraschende Weise daraus, daß sie zum Beweise der fragmentarischen Beschaffenheit des Buches sich zu Gründen herabläßt, wie dieser, es lasse sich „einige Verschiedenheit der Darstellung unter den einzelnen Aufsätzen bemerken" [4]). Nichts eigne sich mehr zu einer Gleichförmigkeit, als gesetzliche Stücke; es gebe „einen eigenen Schein von Consequenz und Nothwendigkeit, wenn immer dieselben Formeln wiederkehren"; auch werde man finden, daß Gesetzgeber und Rechtsgelehrte immer auf eine solche Gleichförmigkeit halten, „woher der Curialstyl" komme. Hier aber sei dieß durchaus nicht der Fall. So begegnet uns denn wieder einmal eine jener interessanten Andeutungen zur Idee eines Werkes, das sich vor der Zerstückelung in unzählige Fragmente sicher stellen wollte.

Levit. 1 — 7.

An der Spitze des Buches steht ein Abschnitt, der sich am Schluß selbst als die Thora der Opfer und somit in gewissem Sinne als ein Ganzes bezeichnet (7, 37. 38.). Derselbe Fall kehrt später einige Mal bei andern Gesetzen wieder. Will man diese einzelnen Theile Fragmente nennen, so ist dieß nicht viel besser, als wenn man aus dem Dasein des Auges, der Hand, des Fußes auf eine fragmentarische Beschaffenheit des menschlichen Organismus

---

2) Forschungen, S. 229.
3) Pentateuch, Th. 3. S. 477.
4) de Wette's Beiträge, B. 2., S. 296 — 98.

schließen wollte. Vater macht diesen Schluß in der That [5]). Als „deutliche Spuren der Trennbarkeit mehrerer Stücke" des Leviticus führt derselbe die „mehrmaligen deutlichen Unterschriften" an, wobei er auf unsern Abschnitt verweist. Mit Rücksicht hierauf sagt er später wörtlich Folgendes.

(1) „Die mehrmaligen Unterschriften im Leviticus bezeichnen jedes Mal das Ende einer Zusammenstellung von Gesetzen.

(2) Jede derselben mußte also schon ein Ganzes für sich sein, bevor hinter die Unterschrift noch etwas anderes hinzugefügt wurde.

(3) Denn sonst hätte die Unterschrift ihren Platz nicht an jener Stelle, sondern hinter dem Zusatze erhalten.

(4) Eben dadurch geht nun aber die unleugbar hohe Wahrscheinlichkeit hervor, daß diese unabhängig von einander geschlossenen Ganzen auch von verschiedenen Verfassern so geschlossen wurden."

Ohne Weigerung nehmen wir es an, daß diese Unterschriften immer eine Zusammenstellung von Gesetzen beendigen, wie sich denn mit 7, 37. 38. die Opferthora schließt. Nur das nimmt uns Wunder, daß ein so trivialer Satz an die Spitze einer Schlußreihe gestellt wird, die das Buch, von dem wir handeln, zerreißen soll. Der erste Schluß, der daraus gezogen wird, ist ziemlich unklar. Er geht aber darauf hinaus, daß jede solche Zusammenstellung von Gesetzen ein Ganzes für sich sei. Es ist die Frage, ob dieses „für sich" urgirt wird, oder nicht. Im zweiten Falle sagt dieser Schluß nichts Anderes aus, als seine Prämisse im ersten Satz. Auf Cap. 1—7.

---

5) A. a. O. S. 451. 477.

angewendet, erklärt er dann nur, dieser Abschnitt könne als ein kleineres Ganzes angesehen werden, ohne daß demselben hiemit sein Recht, integrirender Theil eines größeren Ganzen zu sein, streitig gemacht würde. In diesem Sinne lassen wir unbedenklich jedes Glied der Genealogie, die sich durch die Genesis zieht, ein kleineres Ganzes nennen. Doch mit dieser Deutung ist dem Gegner nicht gedient. Er will im strengsten Sinne Ganze für sich; er will, wie er deren im vierten Satze bedarf, „unabhängig von einander geschlossene Ganze."

In diesem Sinne ist denn der zweite Satz allerdings von dem Vorwurf einer leeren Tautologie frei zu sprechen. Er sagt alsdann etwas ganz Anderes aus, als der erste; aber etwas so ganz Anderes, daß er vergeblich den Anspruch macht, als eine bloße Folgerung aus jenem zu gelten. Neben den Satz, daß der Leviticus Zusammenstellungen von Gesetzen enthalte, die man als kleinere Ganze ansehen dürfe, stellt er die ganz neue Behauptung, diese kleineren Ganzen seien unabhängig von einander; und diese neue Behauptung wird mittelst eines Also dem ersten Satze beigefügt. Doch in demselben Momente machte es sich fühlbar, welch eine geringe Kraft diesem Also beiwohne, und so wurde im dritten Satz eine neue Prämisse des bereits gezogenen Schlusses gegeben. Sie besteht in der Bemerkung, daß die Unterschriften immer am Ende solcher Zusammenstellungen eintreten, und nicht erst später. Wenden wir diese allgemeine Bemerkung sogleich auf den ersten Fall an, den der Leviticus darbietet, so sagt sie aus, die Unterschrift 7, 36. 37., also der Schluß des Opfergesetzes, sei wirklich am Schluße desselben zu lesen, und nicht etwa erst in der Nachricht über die Priesterweihe. Sie reducirt sich also ganz einfach darauf, daß die Schlußworte der einzelnen gesetzlichen Abschnitte sich

immer an passender Stelle finden. Wir bestreiten dieß nicht; aber was soll sich hieraus für die Unabhängigkeit jener Abschnitte von einander ergeben? Dennoch, als wäre diese Unabhängigkeit, für welche man uns auch nicht den leisesten Schein eines Beweises gegeben hat, vollständig dargethan, will man uns von hier aus weiter sogar zur Annahme verschiedener Verfasser drängen: eine Annahme, der wir, wenn nicht volle Evidenz, doch wenigstens „eine unleugbar hohe Wahrscheinlichkeit" zuschreiben sollen, was uns freilich auf den Grund dieser Beweisführung hin unmöglich ist.

Wenn nun auch de Wette[5]) „die innere Abgeschlossenheit der meisten Stücke" zum Beweise „der fragmentarischen Natur des Leviticus" anführt, und sich zuerst auf Cap. 1 — 7. beruft, worin ein eigener Ritual-Codex zu finden sei, so sehen wir uns genöthigt, von dem Verhältniß dieser Opferthora zum Ganzen ein Wort zu sagen.

Jedermann sieht, wie die zweite Hälfte des Exodus sich gänzlich um das heilige Zelt bewegt. Der Autor erlaubt uns nicht, hiebei bloß an eine Stätte der Anbetung Jehova's zu denken; obgleich das Zelt, auch nur von dieser Seite betrachtet, eine äußerst bedeutungsvolle Stellung einnimmt, und auf der ganzen Erde nicht seines Gleichen hat. Aber in noch weit höherer Würde sehen wir es dargestellt. Es ist die Wohnung Jehova's; es ist die Stätte seiner Offenbarung. Der Gott Israel's, der dieses Volk zum Segen aller Völker auf Erden erkoren hat, will nicht in majestätischer Ferne von seinen Erwählten bleiben. Sobald er den Bund mit ihnen geschlossen (Exod. 24.), verheißt er, in ihrer Mitte zu wohnen

5) A. a. O. S. 292.

(25, 22.): und mit dieser Herablassung erreicht die Gnade für jetzt ihre höchste Höhe; auf so unerwartet herrliche Weise erfüllt sich hier schon die Verheißung, daß Israel ein heiliges Volk, ein Reich von Priestern sein werde. Jehova will als der Heilige erkannt sein; das Zelt seiner Offenbarung ist darum zugleich der Ort des priesterlichen Dienstes. Nur unter der Vermittlung von Priesterthum und Opfer, nur unter diesem beständigen Bekenntniß der Unreinheit, welches von der Sehnsucht nach einer göttlichen Reinigung getragen wird, will der Heilige unter seinem Volke wohnen. Darum wird es auch dem Volke nicht überlassen, etwas über den Bau des heiligen Zeltes zu bestimmen. Alle Anordnungen hierüber gehen von Jehova selbst aus, und auf merkwürdige Weise wird mit den Bestimmungen über die Struktur der Wohnung die Erwählung der Priester und das Allgemeinere ihres Dienstes verbunden.

Nach einer sehr bedenklichen Unterbrechung ist endlich Alles nach Jehova's Geboten ausgeführt. Die Bundeslade mit den Tafeln der zehn Worte steht im Allerheiligsten; unmittelbar davor, nur durch den Vorhang davon geschieden, der goldene Altar zwischen Leuchter und Schaubrodtisch; vor dem Heiligthume der große eherne Altar. Die Priester, die an diesen Altären dienen sollen, sind bestimmt; der Herr erfüllt sein Wort, er nimmt Wohnung in seinem Tempel. „Und es bedeckte die Wolke das Zelt der Zusammenkunft und die Herrlichkeit Jehova's erfüllte die Wohnung."

Was war nun übrig, da Gott seinem Volke sich in so großer Gnade genahet hatte? Nichts, als daß dieses sich nun auch ihm anbetend nahete, und zwar nach dem Gesetz dieses Heiligthums, unter Vermittlung von Opfer und Priesterthum. So folgt denn das Opfergesetz und

die durch dasselbe bedingte Weihung der erwählten Priester (Lev. 1 — 7. 8 — 10.).

Und diese Stelle ist es, die man zu dem Beweise gebrauchen wollte, der Leviticus sei von fragmentarischer Natur.

Sie zeigt, wie man sieht, im Gegentheil mit grosser Deutlichkeit, wie im Leviticus die in den früheren Büchern begonnene Handlung fortschreitet, wie dieses Buch ein unentbehrlicher Theil des Ganzen ist. Ja, es läßt sich, selbst abgesehen von dem Zusammenhange im Grossen, wenn man nur das Allernächste in das Auge faßt, sehr leicht einsehen, daß dieser Abschnitt keine andere Stelle einnehmen konnte, als diese. Er konnte nämlich nicht eher kommen, als nach vollendeter Aufrichtung des heiligen Zeltes, da er eine Rede Jehova's aus dem Allerheiligsten enthält; er konnte nicht später kommen, als vor der Weihung der Priester, da er göttliche Anordnungen enthält, welche diesen Act betreffen (6, 13.).

Doch auch hiemit haben wir ihn noch nicht aus den Händen der Gegner gerettet. Das allgemeine Geschick, das den Pentateuch betroffen hat, trägt auch er: nicht genug, daß man ihn aus seinem Zusammenhange loszureissen sucht, nicht einmal für sich selbst soll er ein Ganzes sein. Die Gesetze in Cap. 4., so läßt sich Vater vernehmen, hätten von den in Cap. 5. enthaltenen nach der Absicht ihrer Abfassung wohl gar nicht verschieden sein sollen. Ein großer Theil der Stücke von Cap. 5. möge wohl nur eine andere Darstellung derselben Gesetze sein, welche man Cap. 4. lese; wenigstens Ein Stück stehe in beiden Capiteln 4, 27. 5, 17. [6])

---

6) A. a. O. S. 451. Th. II, S. 170.

Es ist das Gesetz von den Sünd= und Schuldopfern, welches Vater hiemit in Anspruch nimmt; allerdings eine sehr bequeme Methode, sich exegetischer Schwierigkeiten schnell zu entledigen, an deren Lösung man sich sonst versuchen müßte. Betrachten wir die Sache näher!

Zunächst ergiebt sich, daß das fünfte Capitel mit mit dem vierten in engster Verbindung steht. Das ganze hier gegebene Gesetz, welches von Vergehungen und der Sühnung derselben handelt, hat folgenden Gang. Die erste Stelle nehmen die Vergehungen des gesalbten Priesters ein (4, 1 — 12.); die zweite die der ganzen Gemeinde (V. 13 — 21.); die dritte die eines Fürsten (V. 22 — 26.). Hierauf folgen von V. 25. an Vergehungen Einzelner vom Volk, die in folgenden Abschnitten behandelt werden 4, 25 — 35. 5, 1 — 13. 14 — 16. 17 — 19. 20 — 26. Es sind, wie man sieht, vier Hauptabtheilungen in diesem Gesetz, von denen die vierte fünf Unterabtheilungen hat, welche gegen den Schluß des vierten Capitels beginnen und sich bis zum Ende des fünften fortsetzen. Die Hauptabtheilungen sind auf das Schärfste von einander geschieden. Welcher Theil von Cap. 5. erschiene wohl als eine andere Darstellung der Gesetze in 4, 1 — 24., die sich auf Sünden des Hohenpriesters, der Gemeinde und der Stammeshäupter beziehen? Von diesen Versündigungen ist in Cap. 5. keine Rede. Höchst bemerkenswerth ist die hier zu Grunde liegende Beurtheilung der Sünde, die zunächst das Subject in das Auge faßt. Am bedeutendsten erscheint die Sünde des Hohenpriesters: mit Recht, denn er ist der Auserwählteste unter den Auserwählten, der Mittler zwischen Jehova und seinem Volke. Am nächsten steht derselben die Versündigung der ganzen Gemeinde, dann die eines

Fürsten. In diesen Fällen, die offenbar als die strafbareren dastehen, sind Sündopfer zur Versühnung erforderlich; nie genügt es hier, ein Schuldopfer zu bringen, welches, wie die Vergleichung von Cap. 5. zeigt, nur bei den Einzelnen vom Volk in Anwendung kommt. Hieraus erhellt, daß das Sündopfer als das Höhere, als die Sühnung größerer Versündigung zu betrachten ist. Es fragt sich nun, ob es nicht auch in gewissen Fällen bei den Einzelnen vom Volk vorkommen konnte; und sogleich bei dem Eingang der vierten Hauptabtheilung unseres Gesetzes begegnet uns dieser Fall (4, 25 — 35). Der Einzelne vom Volk hat ein bestimmtes Sündopfer zu bringen, wenn er irgend ein Gebot aus Versehen (בשגגה) übertreten hat. Das Correlat dieser Art von Versündigung ist, wie aus Num. 15, 24. 27. 30. hervorgeht, eine Sünde „mit hoher Hand", eine frevelhafte Uebertretung des Gesetzes, die mit Ausrottung aus dem Volke Gottes geahndet werden soll. Nach Num. 35, 11. verglichen mit Exod. 21, 13., kann jemand ein Todtschläger בשגגה sein, wodurch es ganz deutlich wird, daß שגגה die unvorsätzliche Sünde bedeutet. Diese aber kann wissentlich sein, oder nicht. Hiemit ist Vaters Bedenken gegen unsere Stelle bereits gehoben. In 5, 17. wird allerdings eine geringere Sühnung geboten, als 4, 25 — 35.; der Grund liegt einfach darin, daß 5, 17. Sünden behandelt, die unvorsätzlich (שגגה) und zugleich, wie zweimal ausdrücklich gesagt wird (V. 17. 18.), unwissentlich begangen werden, was bei 4, 25 — 35. nicht der Fall ist.

Neben diesen unwissentlichen Sünden steht auf der einen Seite Schmälerung der heiligen Gaben, auf der andern Beschädigung der Habe des Nächsten: zwei Fälle,

in welchen zuerst volle, ja überflüssige Vergütung anbefohlen wird, worauf ein Schuldopfer zur Vergebung der Sünde darzubringen ist. Eine schöne Milde des Gesetzes, welches für diese Vergehen, nachdem man sie bekannt und reichlich vergütet hat, keine andere Sühnung vorschreibt, als für unwissentliche. Diese Fälle haben so bestimmte Grenzen, daß Vater's Behauptung, ein großer Theil der Stücke von Cap. 5. möge wohl nur eine andere Darstellung der Gesetze von Cap. 4. sein, sich wirklich seltsam ausnimmt. Und um so seltsamer, da das Gesetz so vielfach, und zwar auch fast unmittelbar nach unserer Stelle, auf den Unterschied von Sünd- und Schuldopfern Rücksicht nimmt (6, 17 — 7, 7.): ein Unterschied, der im Talmud so stark hervortritt, daß nach demselben alle Arten von Opfern mit einander vermenget werden können, nur Sünd- und Schuldopfer nicht.[7])

In der Opferthora, von der wir bisher gesprochen haben, wird der Genuß des Blutes sowohl 3, 17., als 7, 26. verboten; dasselbe geschieht dann auch 17, 10. und 19, 26., so daß der Leviticus dasselbe Gebot viermal enthält. Einstimmig weisen Vater[1]), de Wette[2]) und Hartmann[3]) auf diese Erscheinung, als auf ein Zeichen der fragmentarischen Natur des Leviticus hin. Am längsten verweilt der Letztere dabei.

„In dem dritten Buche", so spricht sich derselbe aus, „treten uns auch Wiederholungen als Anzeigen verschiedenartiger Aufsätze entgegen. Das Verbot, Blut zu

---

7) Tractat Sebachim. Bei Rabe Th. V. S. 27.
1) A. a. O. S. 451.
2) Beiträge, S. 292. Einleitung I. S. 235. Dritte Ausgabe.
3) Forschungen, S. 193. 229.

essen, kommt vier Mal C. 3, 17. 7, 26. 17, 10. 19, 26. vor, und zwar an der ersten Stelle gleichsam angeflickt, wahrscheinlich auf Veranlassung des Wortes חלב Fett; an der letzten in einer bunten Sammlung von schnell wechselnden Gesetzen, in der man, was einzeln sich leicht verlieren konnte, zu vereinigen strebte; an den beiden anderen in einem Kreise verwandter Materien, wo Aehnliches mit Aehnlichem verbunden eigene kleine Aufsätze bildete. An besondere Sammlungen werden wir also durch solche an sich unbedeutende Erscheinung offenbar erinnert." Derselbe Gelehrte führt jene vier Stellen später an der Spitze derjenigen auf, welche wegen einzelner charakteristischer Abweichungen auf eine Verschiedenheit der Quellen des Leviticus zurückführen sollen.

Von anderer Seite hatte man die Opferthora wegen ihrer Abgeschlossenheit in Verdacht gezogen; hier haben wir schon den zweiten Angriff gegen die Einheit derselben, namentlich dagegen, daß 3, 17. und 7, 26. aus Einer Quelle geflossen seien. Man bemerkt leicht, daß C. 3. mit C. 7. sehr nahe verbunden ist. Jenes handelt von den Dankopfern, dieses V. 11. bis V. 36. ebenfalls: der Struktur dieses Opfergesetzes gemäß, welches in den ersten Capiteln die verschiedenen Arten von Opfern behandelt, in wiefern sie dem Herrn dargebracht werden, und sodann von dem Antheil redet, der den Priestern oder den Opfernden hievon gebührt; so daß sämmtliche Arten der Opfer zweimal durchgegangen werden, zuerst nach der göttlichen Seite hin, dann nach der menschlichen. Giebt es nun etwas, das nach dem Gesetz ausschließlich dem Altare des Herrn gebührt, so ist die Möglichkeit gegeben, daß die Bestimmung hierüber an zwei verschiedenen Orten auftrete: einmal da, wo es sich um die Gabe handelt, die dem Herrn gebührt; dann in negativem Sinne da, wo vom

Opfermahle die Rede ist. Fragen wir noch nach dem Opfer, bei welchem diese Bestimmung am Schicklichsten gegeben werden konnte, so war es ohne Zweifel dasjenige, mit welchem ein öffentliches Opfermahl in Verbindung stand: das Dankopfer. Dieser Fall tritt denn bei dem Gesetz vom Blute vollkommen ein, und es ist sonach in der ersten Stelle so wenig, als in der zweiten, angeflickt, vielmehr mit beiden in organischer Verbindung. Aber liegt vielleicht in der Fassung des Gesetzes eine Schwierigkeit? Das erste Mal wird ganz einfach gesagt, Blut dürfe nicht genossen werden; nachdem nämlich in demselben Capitel an passendem Orte dreimal und in dem ersten dieses Buches eben so oft gesagt worden war, daß es am Altare Jehova's ausgegossen werden solle. In der zweiten Stelle, wo die Gesetze des Dankopfermahles gegeben werden, und zuletzt denen, welche als Unreine davon essen, die Ausrottung aus ihrem Volke angedrohet wird, findet sich dann auch sehr passend das Gesetz gegen den Genuß des Fettes von den Opferthieren und des Blutes ohne alle Einschränkung unter derselben Androhung eingeschärft. Demnach ist die zweite Stelle, weit entfernt, in irgend einem bedenklichen Verhältniß zu der ersten zu stehen, nur die weitere gesetzliche Entfaltung derselben an passendem Orte.

Außerordentlich ernst wird, wie wir sehen, das Verbot des Blutessens genommen; die Uebertretung desselben steht, wie die Berührung von etwas Hochheiligem durch ungeweihete Hand, als eine Todsünde da. Da fragt man wohl nach einem Grunde, man ahndet wohl eine geheimnißvolle Tiefe des Gesetzes; aber wie könnte es uns Wunder nehmen, wenn ein Verbot von dieser Bedeutung auch später noch nachklingt. Es steht mit dem Dienste Jehova's, mit den Opfern in allernächster Beziehung; hiemit

deutet sich schon der Zusammenhang an, in dem es möglicher Weise wieder erscheinen wird.

Es erscheint zum dritten Mal Cap. 17. Auch hier ist, wie in den beiden ersten Stellen, vom Dankopfer die Rede, und zwar nach einer neuen, höchst bedeutenden Seite hin. Es genügt noch nicht, daß die verschiedenen Arten von Opfern genau bestimmt sind, die Jehova von seinem Volke verlangt; in Israel's Lager soll, dieß ist die neue Forderung, keines von den Thieren, die geopfert werden dürfen, geschlachtet werden, ohne dem Herrn davon ein Dankopfer darzubringen; das Blut derselben soll nur am Altare Jehova's ausgegossen werden. Die Tendenz dieser Anordnung geht, wie dieß ausdrücklich bemerkt wird, auf Verhütung des Götzendienstes. An dieser Stelle nun, wo das Gesetz in Betreff des Blutes, seine Höhe erreicht, tritt das Verbot des Blutessens gleichfalls in seiner vollen Bedeutung auf. Es wird nun ausgesprochen, daß Jehova den Israeliten das Blut zur Versühnung ihrer Seelen gegeben habe, weil im Blute das Leben des Leibes sei: und hiemit ist ein erwünschter Aufschluß über jenes Verbot und, was davon unzertrennlich ist, über die Bedeutung der Opfer gegeben. Auch auf die Fremdlinge in Israel wird das Verbot ausgedehnt, und so zeigt sich in jeder Hinsicht ein Fortschritt, eine Steigerung des Gesetzes, so daß dieselbe Stelle, die man zum Beweise der Zerrissenheit des Werkes gebrauchen zu können meinte, für den Zusammenhang desselben ein treffliches Zeugniß giebt. Sie gäbe dieß, auch wenn kein anderes Moment dazukäme, aber es kömmt ein solches hinzu, und zwar ein so handgreifliches, daß man nicht einsieht, wie es übersehen werden konnte. Diese Stelle, die man von den früher erwähnten, als einem andern Verfasser angehörig, losreißen wollte, kennt diese; sie weist

ausdrücklich auf sie zurück; sie thut dieß sogar zweimal (V. 12. 14.).

Von welcher großen Bedeutung für diese ganze Gesetzgebung Cap. 19. ist, welches in der ersten Hälfte von V. 26. die vierte der in Anspruch genommenen Stellen enthält, das wird uns später am gehörigen Ort klar werden. Das Unternehmen auch diesen Abschnitt aus seinem Zusammenhang zu reißen, darf wohl geradezu eine der größten Verirrungen der biblischen Kritik genannt werden. Uebrigens ist es dem bisher beachteten Gange vollkommen analog, wenn in dieser vierten Stelle der Genuß des Blutes mit andern Greueln der Götzendiener auf Eine Linie gestellt, und, nachdem das Genauere bereits gegeben worden war, nur kurz erwähnt wird.

Lev. 8. 9.

Bei der Betrachtung von **Exod. 40.** entsteht eine schöne, großartige Anschauung. Das heilige Zelt wird von Mose, dem auserwählten Diener Jehova's, aufgerichtet; die Tafeln des göttlichen Zeugnisses werden in die Bundeslade gelegt; das Allerheiligste wird mit dem Vorhang verhüllt; Alles im Heiligthum, im Vorhofe nach dem göttlichen Befehl geordnet. Der Mittler des Bundes vollzieht den priesterlichen Dienst, die sieben Lampen des goldenen Leuchters brennen zum ersten Mal im Heiligthum, zum ersten Mal steigt der Opferdampf von den Altären auf, das Werk ist vollendet: in diesem Moment kommt eine gnadenvolle Offenbarung; die Wolke, dieses sichtbare Zeichen des unsichtbar Nahen, bedeckt das Zelt, und die Herrlichkeit Jehova's erfüllt die Wohnung. Mose erscheint hier in der Würde des Priesterthums; er ist der erste, der auf diesen Altären Opfer darbringt. Aber nur wenige Tage hat er des Priesteramts zu pflegen. Die Diener dieses Hei-

ligthums sind schon erwählt, schon liegt der priesterliche Schmuck für sie bereit; sie sehen dem Tage entgegen, da sie zu dem Altare Gottes werden hinzutreten dürfen. Nur das Gesetz ihres Dienstes, die Opferthora, wird noch gegeben (Lev. 1 — 7.).

Da ergeht der göttliche Ruf an Mose, Aaron und seine Söhne vor den Augen der Gemeinde zum Priesterthum zu weihen. Sieben Tage hindurch wird die Priesterweihe vollzogen. Am achten bringt Aaron sein erstes Opfer; er bringt es zu seiner und seines Volkes Versühnung: da geht Feuer aus von dem Herrn und verzehrt das Opfer, und das Volk jauchzt und betet an. (Lev. 8. 9.)

Die Aufrichtung des heiligen Zeltes (Exod. 40.) war von ungemeiner Bedeutung für den Gang der Dinge, um die es sich hier handelt; darum wurde das Jahr, ja der Tag dieses Ereignisses bemerkt. Aber was war das Heiligthum ohne Priester? Die Einweihung derselben steht daher jenem Ereigniß an Bedeutsamkeit keineswegs nach; erst als sie vollzogen war, hatte Israel dieses Heiligthum in vollem Sinne, denn nun erst war ihm der Zugang dazu eröffnet. Der Bericht über die Aufrichtung des Heiligthums fordert demnach den über die Einweihung der erwählten Priester als sein unentbehrliches Complement.

War es möglich, auch hier von Fragmenten zu reden? Sehr entschieden thut dieß Vater[1]). Unmittelbar nach der Schlußformel des Abschnittes Lev. 1 — 7. folge ein mit demselben auch dem Inhalt nach gar nicht zusammenhängendes Stück; dieses werde übrigens dadurch noch bestimmter abgesondert, daß es historisch sei, indem

1) A. a. O. S. 449. 450.

es von der Einweihung Aaron's und seiner Söhne, Nadab und Abihu, und dem unglücklichen Tode der letzteren erzähle. Man will, wie wir sehen, in einem durch und durch historischen Buche einen Abschnitt deshalb für ein Fragment erklären, weil er historisch ist. Wo möglich noch kühner ist es, daß das Opfergesetz mit der Einweihung der Priester, deren nächstes Geschäft in der täglichen Darbringung der Opfer besteht, dem Inhalt nach gar nicht zusammenhängen soll. Trat dieser Zusammenhang nicht ohne Weiteres in das Licht, so mußte er doch bei **Lev. 6, 12 — 16.**, wo von der bevorstehenden Priesterweihe die Rede ist, nothwendig bemerkt werden; oder doch wenigstens in den Worten, die jener in Anspruch genommenen Schlußformel unmittelbar vorhergehen **7, 35. 36.**, denn auch diese reden davon.

Von de Wette[2]) wird außerdem der Zusammenhang von **9, 23.** und **V. 24.** in Anspruch genommen. Nach **V. 23.** erscheint bei der Rückkehr Mose's und Aaron's aus dem heiligen Zelte, während diese das Volk segnen, die Herrlichkeit Jehova's; im folgenden Verse lesen wir, daß Feuer von dem Herrn ausfuhr, welches das Brandopfer und die Fettstücke auf dem Altar verzehrte, worauf alles Volk frohlockte und vor dem Herrn niederfiel. Wir finden in diesen Versen geradezu die Spitze der Erzählung. Es waren die ersten Opfer, die der erste Hohepriester Israel's, der erwählte Stammvater aller künftigen Priester Jehova's, dargebracht hatte; indem diese von einem wunderbaren Feuer verzehrt wurden, erhielt die Erwählung Aaron's und seiner Söhne und der ganze priesterliche Dienst vor den Augen des Volkes eine göttliche Bestätigung, die übrigens **V. 4.** und **6.** desselben

---

2) A. a. O. S. 302 — 304.

Capitels ausdrücklich angekündigt worden war. Wir können daher unmöglich in dem Verse, der dieß erzählt, mit de Wette eine Interpolation sehen. „Es fällt auf", sagt derselbe, „daß da lange vorher (denn unterdessen sind Mose und Aaron in's Zelt gegangen) die Opfer angezündet worden, jetzt erst Feuer von Jehova ausgeht und sie verzehrt: die Opfer mußten ja schon verzehrt sein". Hiebei kommt es nur darauf an, sich den Aufenthalt Mose's und Aaron's im Heiligthum nicht so lang zu denken, daß indeß die Opfer verzehrt sein mußten, die allerdings bereits angezündet waren, als der Hohepriester mit dem Weihrauchopfer in das Heiligthum einging. —

Lev. 17, 15.

In dieser Stelle sucht de Wette[1]), welchem Hartmann[2]) folgt, eine Wiederholung nachzuweisen, die für den Zusammenhang des Leviticus bedenklich sei. Es wird hier der Fall behandelt, daß Jemand von dem Fleische eines gefallenen oder zerrissenen Thieres gegessen hatte, was bereits in den Grundgesetzen **Exod. 22, 30.** verboten war. **Lev. 11, 40.**, in einem Abschnitt, der von reinen und unreinen Thieren spricht, passe, dieß erkennt man willig an, eine Verordnung darüber, wie man sich von der durch jenen verbotenen Genuß entstandenen Unreinheit wieder zu befreien habe. Hier aber **Lev. 17, 15.** sei dieses Gesetz „ohne Veranlassung und Zusammenhang" wiederholt, und Hartmann sieht sich hiedurch „zur Annahme eines zwiefachen Verfassers" geleitet.

Wir müssen auch hier unsere Beistimmung versagen, da der Zusammenhang so deutlich ist. Bereits bei Betrachtung

---

1) A. a. O. S. 295.

2) A. a. O. S. 194.

der Opferthora ergab es sich, daß das Verbot des Blutessens in demselben Capitel, dem unsre Stelle angehört (Lev. 17.), seine Höhe erreicht. Dazu gehört denn auch das Gesetz, wie es mit dem Blute des Wildpretes, das nicht an den Altar kam, zu halten sei, **Lev. 17, 13. 14.**; und eben dazu unsere Stelle (V. 15. 16.), die von reinen Thieren handelt, deren Blut nicht ausgegossen werden konnte, weil sie gefallen oder zerrissen worden waren. Ganz ähnlich wird in der Apostelgeschichte der Genuß des Erstickten unmittelbar neben dem Genuß des Blutes untersagt (C. 15, 21.).

Lev. 18. 19. 20.

Wir gehen nun zu einem Abschnitt des Leviticus über, der den entschiedensten Angriff erlitten hat. Cap. 19., so behauptet de Wette[1]), enthalte ein ganzes System der Gesetzgebung; die verschiedenartigsten Gesetze und Lebensregeln seien darin zusammengestellt, von denen die meisten schon früher angeführt seien, oder noch in den folgenden Stücken vorkommen. Merkwürdig sei es, daß dieses Stück besonders sittliche Vorschriften enthalte. Es lasse sich nicht denken, daß ein Gesetzgeber, der nach einem gewissen Plane verfuhr, oder doch sich nur durch gewisse Veranlassungen bestimmen ließ, was man doch von jedem voraussetzen müsse, hier auf einmal solche Gesetz-Miscellen aufgezeichnet und promulgirt haben sollte. Hingegen sei nichts wahrscheinlicher, als daß dieses Stück der Aufsatz eines Rechtslehrers sei, der, wer weiß, wodurch veranlaßt, die ihm wichtigsten oder am nächsten liegenden Gesetze aus dem ganzen Schatz der Jurisprudenz aushob und zusammenstellte, welchen Aufsatz dann der Sammler unsers Buchs einrückte. Cap. 18. und 20.

---

1) A. a. O. S. 293. 294. Einleitung I. S. 235.

könne nicht von Einem Verfasser sein. Im ersten seien die verbotenen Befriedigungen des Geschlechtstriebes aufgestellt und im Allgemeinen mit der Todesstrafe belegt V. 29., im zweiten seien die Strafen für jede einzelne angegeben: Ein Verfasser hätte beides sogleich zusammen genommen. Es seien die Aufsätze zweier Rechtslehrer, deren jeder das Capitel über das sechste Gebot vollständig habe abhandeln wollen; der eine habe die Strafen hinzugefügt, der andere nicht. Indeß entdecke man zwischen beiden auch einige Verwandtschaft; beide nämlich seien mit Ermahnungen ausgestattet; in beiden werde das Volk ermahnt, nicht nach den Greueln der Heiden zu thun, die vor ihnen ausgestoßen würden, damit das Land nicht auch sie ausspeie (Cap. 18, 24. ff. 20, 22. ff.). Diese Stücke sammt Cap. 23. betrachtet de Wette als die besten Beispiele zum Beweise des fragmentarischen Characters des Leviticus.

Ehe wir uns der Betrachtung der angefochtenen Abschnitte zuwenden, finden wir schon die Art der Beweisführung wenig überzeugend. Hätten wir in Cap. 19., nach de Wette's Ausdruck, wirklich ein ganzes System der Gesetzgebung, welches weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden streitet: was könnte uns wohl hindern, es dem Verfasser des Ganzen zuzuschreiben? Wenn der Gesetzgeber, der bereits viele Einzelnheiten behandelt hatte und andere noch vor sich sah, sein Volk einmal zur Anschauung des Ganzen erhob, so war dieß ohne Zweifel recht gut; denn nun traten die bereits gegebenen Gesetze erst recht in das Licht und den folgenden wurde der Weg gebahnt. Wenn ferner bemerkt wird, dieses Cap. enthalte besonders sittliche Gebote, so würde dieß der ganzen Richtung dieses Werkes analog sein, welches, nach seiner Aussage, die Bestimmung hat, die Furcht Jehova's,

des Richters der Welt, zu lehren, wie sich dieß auch in den Grundgesetzen des Bundes zeigt; auch erschiene die Stellung dieses Abschnittes nach der ausführlichen Behandlung der ceremoniellen Reinheit sehr wohl begründet. Diese äußere Reinheit wäre sonach nur der Boden, auf dem die innere erwachsen sollte, nur das Vorbild von dieser. Was endlich das Verhältniß von Cap. 18. und 20. betrifft, so erscheint, nach de Wette's eigner Darstellung, das erste als das Allgemeinere, worauf das letzte in die näheren Bestimmungen eingeht: ein Verhältniß, welches uns auf keine Weise zur Annahme verschiedener Verfasser führt.

Gehen wir jedoch auf eine nähere Betrachtung dieser Abschnitte ein.

Der erste derselben (Cap. 18.) läßt es sogleich im Eingang erkennen (V. 3.), daß er bestimmt ist, Jehova's Volk vor den Greueln der Heiden, namentlich der Aegypter und Canaaniter zu warnen. Es sind, mit Ausnahme von V. 21., wo vom Molochsdienst die Rede ist, nur Sünden der Unkeuschheit, die hier Erwähnung finden. Der sehr ernste Schluß (V. 24—30.) spricht es aus, daß diese Greuel das Volk vor dem Herrn unrein machen würden, wie die Einwohner des Landes dadurch unrein und zur Vertilgung reif geworden seien. Ein ähnliches Gericht werde die Israeliten treffen müssen, wenn sie auf denselben Wegen wandelten; wer diese Greuel verübe, werde ausgerottet werden aus seinem Volke. Erinnern wir uns, daß von Cap. 11 bis 16. ausschließlich von der Reinheit oder Unreinheit vor Jehova die Rede war, so ergiebt sich sogleich, wie genau unser Capitel (Cap. 18.), wo Israel so eindringlich zur Reinheit vor Jehova ermahnt wird, mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Wir finden es für die Würdigung dieser ganzen Legislation höchst bedeu-

tend, daß nach der mehr äußern Reinheit, deren Behandlung jedoch ganz geeignet ist, etwas Tieferes ahnen zu lassen, die Reinheit des Herzens so entschieden als die Bedingung der Gemeinschaft Jehova's mit Israel hingestellt wird, wodurch denn auch jene vorläufige Ahnung ihre Bestätigung findet. Nehmen wir hinzu, welchen Aufschluß dieses Cap. über die Vertreibung der Canaaniter aus ihren Wohnsitzen enthält, welcher Blick zugleich in die Zukunft Israel's eröffnet wird, so läßt es sich nicht verkennen, daß wir uns hier in der That im Mittelpunkt der ganzen Handlung befinden.

Der folgende Abschnitt (Cap. 19.) stört diesen Eindruck auf keine Weise. Von der Reinheit vor Jehova hatten wir so eben gehört; der erste Ausspruch, der uns hier entgegenkommt, ist dieser: Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, Jehova, euer Gott (V. 2.). Man erinnert sich der erhabenen Worte, mit welchen die Sinaitische Offenbarung sich eröffnet (**Exod. 19, 4—6.**), wie Jehova es als das Ziel seiner Thaten darstellt, daß Israel ihm ein heiliges Volk, ein Königreich von Priestern sei. In dem Gesetz von Rein und Unrein war es hierauf zum ersten Mal ausgesprochen worden, daß Israel heilig sein solle, weil Jehova heilig sei (**Levit. 11, 44. 45.**), ein Gesetz, das an diesem Ort sich erst auf einer niederen, vorbereitenden Stufe befand. Daß es auf dieser nicht stehen bleiben werde, das ließ sich schon aus den Grundgesetzen des Bundes schließen. In unserer Stelle (**Lev. 19.**) erscheint es nun auf seiner Höhe. Es wird dem Volke zugemuthet, einmal, daß es von der Heiligkeit Jehova's überzeugt sei; dann, daß es in derselben das Vorbild seines eignen Lebens zu erkennen vermöge. Die Heiligkeit Jehova's soll sich in der Heiligkeit Israel's abspiegeln. Vergleichen wir hiemit die Lehre der Genesis von dem

Ebenbilde Gottes und von der Bestimmung des erwählten Volkes zum Segen aller Geschlechter auf Erden, so ergiebt sich, daß sich in diesem Gebote der Heiligkeit nach dem Bilde Jehova's das innerste Geheimniß der Gesetzgebung enthüllt. Die Heiligung Israel's erscheint als das nähere Ziel der göttlichen Thätigkeit; als deren entfernteres sich die Erneuerung aller Völker zum Bilde Gottes ahnen läßt.

Nachdem das Gesetz in diesem Gebote zu seinem tiefsten und umfassendsten Ausdrucke gelangt ist, wendet es sich wieder der Behandlung bestimmter Verhältnisse zu, in welchen die hier geforderte Heiligkeit sich offenbaren soll.

Der Ehrfurcht vor den Eltern und der Feier der Sabbathe Jehova's wird die erste Stelle eingeräumt (V. 3.). Das hierauf (V. 4.) folgende Verbot der Abgötterei drückt das Gebot der Treue gegen Jehova, welches in dem Sabbathgebote verborgen liegt, nur negativ aus. Um die Treue gegen Jehova im Volke zu erhalten, war bereits Cap. 17. geboten worden, von allen Thieren, die auf den Altar Jehova's als Opfer kommen durften, ein Dankopfer darzubringen; sonach hat die Stelle V. 5 — 8., welche vom Dankopfer handelt, dieselbe Beziehung, wie das Vorhergehende. In dem Dankopfergesetz ist eine eigenthümliche Verknüpfung der Liebe zu Jehova mit der Liebe zum Nächsten, namentlich zu den Bedrängten zu erkennen, welche zum Opfermahle eingeladen werden sollten, zu deren Gunsten auch die Aufbewahrung des Fleisches bis auf den dritten Tag verboten zu sein scheint.[1]) Von dieser nach dem Nächsten gerichteten Seite betrach-

---

1) Man vergleiche S. 152. des ersten Bandes dieser Untersuchungen.

tet, leitet das Dankopfergesetz das Folgende ein, wo zunächst (V. 9. 10.) in der Anordnung, daß man bei der Erndte etwas für die Armen übrig lassen solle, die Mildthätigkeit, wie dieß auch im Dankopfergesetz verborgen lag, förmlich befohlen wird. Hierauf wendet sich die Rede wider einige Arten von Ungerechtigkeit gegen den Nächsten, bis endlich selbst Haß und Zorn verboten wird (V. 17. 18.), und dieses ganze Gesetz in den Worten: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst (V. 18.), seinen Höhepunkt erreicht, womit die erste Hälfte dieses Abschnittes (Cap. 19.) sich passend schließt.

Betrachten wir die zweite Hälfte, welche mit V. 19. beginnt, so zeigt sich sogleich, wie diese, der ersten analog, zwei Theile enthält, deren erster (V. 19 — 32.), im Großen angesehen, gleichfalls die Treue gegen Jehova einschärft, der zweite (V. 33 — 37.) die Liebe zum Nächsten.

Im zweiten Theile (V. 33 — 37.) erhebt sich das Gesetz sogar bis zu der äußerst merkwürdigen Forderung, auch den Fremdling, wie sich selbst, zu lieben. Dieser Theil, welcher zugleich auf Elle, Gewicht und Maaß, also auf die kleinsten, täglich wiederkehrenden Verhältnisse des Lebens Rücksicht nimmt, stellt sich deutlich als eine weitere Entfaltung des Gebotes der Liebe dar.

Aehnlich verhält sich der erste Theil (V. 19 — 32.) zu dem bereits vorher behandelten Gebote von der Treue gegen Jehova. Wir finden nicht, daß hier erst Grund gelegt würde; das Verbot der Abgötterei begegnet uns in diesem Zusammenhange nicht; aber der Gegensatz gegen den Götzendienst wird tiefer in die gewöhnlichen Kreise des Lebens eingeführt.

Von offenbar symbolischer Bedeutung ist die Vorschrift, nach welcher es nicht gestattet ist, Thiere verschie-

dener Art mit einander zu vermischen, zweierlei Frucht auf einem Felde zu bauen und Kleider von zweierlei Stoff zu tragen: Jehova verlangt das ganze Herz, das ganze Leben für sich. An jeder Heerde in Israel, an jedem Felde, an jedem Kleide, dann an den Bäumen, bei den Gastmählern, auch bei der Trauer über Verstorbene soll es sich in gewisser Weise zeigen, daß dieß Volk ein Eigenthum Jehova's und als solches von allen abgöttischen Völkern streng geschieden ist.

Mitten in diesem Zusammenhange tritt die Ermahnung Jehova's auf: Fürchtet mein Heiligthum! Es bricht hier einmal hervor, was allen Geboten, die der Leviticus bis hieher enthielt, zum Grunde lag. Jehova hat sich zu Israel herabgelassen, er hat unter seinem Volke Wohnung genommen; das Zeichen seiner Gegenwart schwebt Tag und Nacht über dem heiligen Zelte. Von nun an soll das Volk vor den Augen seines Gottes, gleichsam in den Vorhöfen seines Heiligthums soll es wandeln; vor Jehova unrein zu werden und den Zutritt zu seinem Altar zu verlieren, das soll ihm als das größte Uebel gelten. Aber es würde unrein werden — das sagt die Ermahnung, Jehova's Heiligthum zu fürchten, in diesem Zusammenhange — wenn es sich nicht mit durchgreifendem Ernste der Heiligkeit befleißigen wollte, die sich in der Treue gegen Jehova und in der Liebe zu dem Nächsten, auch zu dem Fremdling, offenbart.

Unter den Geboten dieser ersten Reihe der zweiten Hälfte (V. 19 — 32.) finden sich zwei, die den Zusammenhang zu unterbrechen scheinen, indem sie gegen Ehebruch und Hurerei gerichtet sind. Jedoch bei näherer Erwägung zeigen sich diese Gebote (V. 20 — 22. 29.), welche zur Förderung ehelicher Treue und jungfräulicher Reinheit gegeben sind, mit denen, welche die Treue gegen Jehova

fordern, sehr nahe verwandt; da jene rein menschlichen Verhältnisse sich als Bilder der höheren Beziehung betrachten lassen, in welcher das erwählte Volk zu Gott stehet; wie denn bereits frühere Gesetze (**Exod. 34, 15. 16. Levit. 17, 7.**) den Abfall von Jehova zu den Göttern der Heiden als Verletzung der jungfräulichen Reinheit Israel's auffassen lehrten. So genommen, stehen beide Gebote mit dem vollsten Rechte in einer Gesetzesreihe, deren Bedeutung es ist, die Treue gegen Jehova in den verschiedensten Verhältnissen des Lebens darzustellen; ja, von hier aus lernen wir verstehen, in welchem Sinne das große gegen die Unkeuschheit gerichtete Gesetz **Levit. 18.** auf ein Capitel folgt, dessen Tendenz auf Verhütung geheimen Götzendienstes geht (**Levit. 17.**).

Blicken wir nun auf das Verhältniß der ersten Hälfte unseres Abschnittes (**Levit. 19.**) zu der zweiten, so verkennen wir es nicht, daß sich in beiden das Gebot der Heiligkeit zu einzelnen Geboten entfaltet, welche nach der göttlichen Seite hin ein treues Anhangen an Jehova fordern, nach der menschlichen Seite Liebe zu dem Nächsten wie zu sich selbst; in der zweiten Hälfte aber, welche das Gebot enthält, auch den Fremdling wie sich selbst zu lieben, vollendet sich die erste.

Gehen wir zu Cap. **20.** über, so sehen wir uns in demselben Kreise der Gedanken festgehalten, in den uns die beiden vorigen Abschnitte versetzt hatten. Wir bemerkten unter den Keuschheitsgesetzen von Kap. **18.** das Verbot, dem Moloch Kinder zu opfern. Gegen diesen Molochsdienst wird hier sogleich im Anfang mit großem Ernste gesprochen, und zwar so, daß die Strafe der Steinigung für denselben bestimmt, und, wenn diese nicht vollzogen würde, Ausrottung der Sünder durch göttliche Hand angedrohet wird. Cap. **19.** war das Befragen der

Wahrsager als eine Verunreinigung verboten worden (V. 31.); hier (20, 6.) drohet Jehova, auch diese Sünde mit Ausrottung zu bestrafen, woran sich das Gebot der Heiligkeit (V. 7.) anschließt, welches hierauf gegen das Ende des Capitels (V. 26.) noch einmal wiederkehrt. Wie Cap. 19. mitten unter einzelnen Geboten die Ermahnung auftritt, das Heiligthum Jehova's zu fürchten (19, 30.), so wird hier sogleich in den ersten Sätzen (V. 3.) der Molochsdienst als eine Entweihung des Heiligthums dargestellt. Wie wir ferner 19, 3. das Gebot, die Eltern zu fürchten, in ein Gesetz verwebt sahen, welches auf die Furcht Jehova's zielte, so geschieht es auch hier 20, 9. Für Jeden, der seinen Eltern flucht, wird die Todesstrafe festgesetzt. Um Strafen handelt es sich hier, wie wir sehen, und zwar in Bezug auf Sünden, welche in den beiden vorigen Capiteln besprochen worden waren.

Mit V. 10. nimmt dieses Cap. (20.) eine neue Wendung, indem es von hier an bis V. 21. über Sünden der Unkeuschheit spricht, die bereits in Cap. 18. als heidnische Greuel verboten wurden. Auch hier bleibt unser Abschnitt seinem Character getreu: er setzt die Strafen für diese Vergehungen fest.

Hier bietet sich uns ein neues Feld der Untersuchung dar; es drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältniß die Strafbestimmungen dieses Abschnittes zu den früher gegebenen stehen: eine Frage, deren Bedeutung für die Struktur der Gesetzgebung ohne Weiteres einleuchtet.

Man erinnert sich, daß die Grundgesetze, auf welche Jehova den Bund mit Israel schloß, voll von Strafbestimmungen sind. Von Exod. 21, 12. bis 22, 19. ziehen sie sich ohne Unterbrechung fort. Schwebt nun über dieser Gesetzgebung ein ordnender Verstand, so wird sich

in der Festsetzung der Strafen ein weises Fortschreiten entdecken lassen; die Grundgesetze mit ihren Strafen werden sich auf einer niedrigeren Stufe befinden, als diejenigen, denen sie zur Grundlage dienen; was die Gesetzgebung dem Volke zumuthet und auflegt, das wird dem jedesmaligen Standpunkte desselben gemäß sein.

Bei dem Beginn der Gesetzgebung konnte das Volk neben dem, was die Anbetung Jehova's betraf, ohne Zweifel solche Bestimmungen am Leichtesten fassen, die sich auf die Sicherstellung des Lebens und des Eigenthums beziehen; strenge Ahndung des Mordes, des Diebstahls und des hiemit Verwandten mußte wohl Jedem, der eigenen Sicherheit wegen, sehr erwünscht sein. In der That zeigt es sich, daß der vorhin genannte Abschnitt der Grundgesetze fast ohne Ausnahme diese Art von Vergehungen zum Gegenstande hat. Der Mord steht an der Spitze **(Exod. 21, 12.)**; an ihn schließt sich Verwandtes an; hierauf wendet sich das Gesetz gegen die Verletzung fremden Eigenthums; es berührt zuletzt neben dem Götzenopfer zwei der ärgsten heidnischen Greuel: Zauberei und sodomitische Schande **(22, 17 — 19.)**.

Wie diese Bestimmungen sich zu dem Decalog verhalten, der am Eingang der Sinaitischen Gesetzgebung steht, das erkennt man leicht; nicht minder jedoch, daß von den im Decalog gegebenen Geboten sich hier nur einige weiter entfaltet haben.

Wir erwarten dieß auch von den übrigen. Wirklich finden wir nach jenen Grundgesetzen des Bundes bis zu dem Abschnitt, um den es sich jetzt handelt, eine umfassende Darlegung des Verhältnisses, in welchem das erwählte Volk zu Jehova zu stehen bestimmt ist, worin sich eine weitere Entfaltung der ersten Abtheilung des Decaloges nicht verkennen läßt. Auf dieß Verhältniß beziehen

sich die Strafen, die uns auf diesem Gebiete begegnen, ohne Ausnahme. Entheiligung des Sabbathes, die als Auflösung des heiligen Bundes gefaßt wird, soll mit dem Tode bestraft werden[1]); für andere Vergehungen ähnlichen Sinnes behält Jehova sich selbst die strengste Ahndung, die Ausrottung des Sünders aus der Mitte Israel's, vor: so für Profanirung des heiligen Salböhls, des heiligen Räuchwerks, der Dankopfer, des Blutes, des Heiligthums[2]). Man sieht, wohin diese Strenge zielt: die Erwählten sollen sich der hohen Gnade nicht überheben; mit Furcht und Zittern, im Bewußtsein völliger Unwürdigkeit, sollen sie vor dem heiligen Gott wandeln, der sich herabgelassen, unter ihnen zu wohnen. Es ist, wollen wir rückwärts blicken, wie mit dem Gebote, bei Todesstrafe den Berg nicht zu berühren, auf dem Jehova in verzehrendem Feuer war; wie mit den Gesetzen der Beschneidung und des Passa, die den Ungehorsamen gleichfalls mit Ausrottung drohen[3]), so daß sogleich neben der Gnade der Erwählung und Erlösung, die durch diese beiden Bundeshandlungen abgebildet wird, mit gleicher Stärke der heilige Ernst Jehova's auftritt.

Ist nun das Gesetz nach dieser Seite hin mit Consequenz vorgeschritten, hat die höhere Offenbarung sich, so zu sagen, mit dem Schutze gleichmäßig anwachsender Strenge umgeben: wie dürfte es uns befremden, wenn das Gesetz hierauf nach seiner anderen Seite hin dieselbe Richtung einschlägt.

---

1) Exod. 31, 14. 15.

2) Exod. 30, 33. 38. Lev. 7, 20. 21. 25. 26. 15, 31. 16, 2. 17, 4.

3) Exod. 19, 12. 13. — Gen. 17, 14. Exod. 12, 15. 19.

Im Decalog war der Ehebruch einfach verboten worden. Die hierauf folgenden Grundgesetze des Bundes (**Exod. 22, 20 — 23, 34.**) enthielten nur zwei Bestimmungen, die zur Verhütung der Unkeuschheit dienen sollten: die eine, die es dem Verführer einer Jungfrau zur Pflicht macht, dieselbe zum Weibe zu nehmen (**22, 15. 16.**); die andere, welche für sodomitische Schande die Todesstrafe festsetzt (**22, 18.**). Erinnern wir uns aus Herodot, wie die Unzucht von vielen Völkern des Alterthums, namentlich von den Aegyptern, angesehen wurde, so erkennen wir leicht, daß die Israeliten die volle Strenge des Gesetzes gegen dieselbe zu Anfang nicht wohl tragen konnten. Am Leichtesten konnte offenbar das Gebot gegen Ehebruch und gegen Verführung von Jungfrauen Eingang finden; wegen der äußersten Abscheulichkeit und wegen des Zusammenhanges dieser Sünde mit Aegyptischem Götzendienst, auch das Gesetz gegen die Sodomie. — Diese sind es denn, die schon in den Anfängen der Gesetzgebung hervortreten, und zwar das zuletzt genannte gegen den Greuel der Sodomie sogleich in seiner vollen Schärfe, während für den Ehebruch, obgleich er in den zehn Geboten seine Stellung unmittelbar nach dem Morde hat, noch keine Strafe ausgesprochen wird.

Auf dieser Stufe konnte das Gesetz nicht stehen bleiben; der tiefe, heilige Ernst, den es in sich trug, mußte seinen vollen Ausdruck finden. Und er fand ihn, nachdem die Gnade und die Heiligkeit Jehova's sich in Israel noch herrlicher, als vorher, offenbart hatte. Ziemlich einsam hatte das strenge Gebot gegen die Sodomie in den Grundgesetzen dagestanden. Es war nur der Anfang einer Reihe nicht minder strenger Gesetze gegen die Unkeuschheit: die Todesstrafe, die auf diese bestimmte Art der Unreinheit

gesetzt war, bereitete darauf vor, für verwandte Vergehungen die gleiche Strafe festgesetzt zu sehen.

Es ist die Bedeutung des Abschnittes, bei dem wir jetzt verweilen, die ganze Schärfe des Gesetzes gegen die geheimen Greuel der Unzucht hervortreten zu lassen. Hier erst (20, 10.) wird die Todesstrafe für den Ehebruch und ähnliche Sünden bestimmt, unter denen auch die Sodomie, die in den Grundgesetzen nur als das Zeichen einer künftigen, weiteren Entwickelung dastand, an passender Stelle wieder erscheint.

Ist es erlaubt, auf diesem Punkte unserer Untersuchung auszusprechen, was sich gerade hier am Stärksten aufdrängte? Es ist der Grundirrthum der neueren Kritik, die den Pentateuch zerreißen wollte, daß sie ein abstractes System der Gesetzgebung verlangt, während wir hier einen Vater auftreten sehen, der seine Kinder erzieht, sie von Stufe zu Stufe weiter führt. Es ist nicht die systematische, es ist die elementarische Methode, nach welcher diese Gesetzgebung sich entwickelt.

Selbst wenn man nur das Verhältniß der drei Capitel unseres Abschnittes betrachtet, läßt sich der weise Fortschritt bemerken.

Das erste (Cap. 18.) warnt vor den Sünden, um die es sich hier handelt; es stellt dieselben als die ärgsten Greuel der Heiden dar, von denen Gott die Israeliten durch große Gerichte erlöset hatte, besonders aber derer, an deren Statt sie das gelobte Land besitzen sollten. Eben aus diesem Grunde sollten die Stämme Canaan's das Land verlieren, weil sie es mit solchen Sünden entheiligt hatten. Die Israeliten waren dazu berufen, das Gericht Gottes über diese Stämme zu vollziehen; und in diesem Rufe selbst lag für sie eine Warnung von außerordentlicher Kraft, wie es denn auch sogleich

ausgesprochen wird, daß sie sich durch gleiche Versündigung ein gleiches Strafgericht zuziehen würden.

Im folgenden Capitel (Cap. 19.) wird ihnen das Höchste, das Jehova von ihnen erwartet, glänzend vor die Augen gestellt: das Gesetz erhebt sich, wie wir schon oben sahen, im Hinblick auf die Gegenwart Jehova's zur Forderung der Heiligkeit und der Liebe.

Nun erst wird ihnen zugemuthet, das göttliche Urtheil gegen jene Greuel in seiner vollen Strenge zu hören, zu tragen; dieß ist die Bedeutung des letzten dieser drei Capitel, und hiemit ist uns, was den Inhalt betrifft, der innige Zusammenhang derselben zur vollen Klarheit gekommen.

Auch von Seiten der Form bietet sich eine Erscheinung dar, welche sehr stark dagegen zeugt, daß Cap. 20. unabhängig von Cap. 18. entstanden sei. Zwar bemerkt man auf den ersten Blick, daß die Reihenfolge der Gebote in beiden Capiteln eine verschiedene ist. Wenn nämlich Cap. 18. zuerst die Fälle behandelt, in welchen eine rechtmäßige Ehe nach den Graden der Verwandtschaft entweder des Mannes mit den Frauen, oder der Frauen untereinander, unmöglich ist, hierauf zu zwei geheimen Vorgängen in einer rechtmäßigen Ehe und zuletzt zu unnatürlicher Wollust übergeht: so sehen wir dagegen Cap. 20. in drei Abtheilungen zuerst die Strafe für den Ehebruch und für diejenigen Verbindungen festgesetzt, die mit demselben auf gleicher Linie der Strafbarkeit stehen (V. 9 — 16.); dann folgen zwei Fälle, wo die göttliche Strafe der Ausrottung gedroht wird (V. 17. 18.); zuletzt drei Fälle, wo zwar eine göttliche, jedoch eine geringere Strafe, als die der Ausrottung, erfolgen soll. Sonach ist allerdings das Princip der Anordnung in Cap. 20. ein anderes, als in Cap. 18. Jede der drei Abtheilungen von Cap. 20.

greift Fälle aus dem ganzen in Cap. 18. beschriebenen Gebiete auf; aber jede, und dieß ist es, was uns äußerst bemerkenswerth erscheint, thut dieß so, daß die Anordnung von Cap. 18. bewahrt wird.

Nachdem der Ehebruch an die Spitze gestellt ist, folgen in der ersten Abtheilung die hieher gehörigen Fälle, mit einer einzigen Ausnahme, genau so, wie sie in Cap. 18. geordnet waren, so daß nur die nicht hieher gehörigen Fälle übersprungen werden.

Eben so verhält es sich bei der zweiten und dritten Abtheilung, wie folgende Uebersicht zeigt.

I.

20, 11.	18, 8.
20, 12.	18, 15.
20, 13.	18, 22.
20, 14.	18, 17.
20, 15. 16.	18, 23.

II.

20, 17.	18, 9.
20, 18.	18, 19.

III.

20, 19.	18, 12. 13.
20, 20.	18, 14.
20, 21.	18, 16.

Die Anordnung von Cap. 20. richtet sich, wie wir sehen, so sorgfältig nach Cap. 18., daß wir bei der einzigen Abweichung, die sich in dem vierten Gliede der ersten Reihe zeigt, nach einem Grunde zu fragen das Recht haben; zumal da die Abweichung so gering ist, daß sie durch eine einfache Umstellung des dritten und vierten Gliedes zu heben gewesen wäre. Das dritte Glied nennt die Knabenschänderei, das fünfte die sodomitische Unzucht. Diesen beiden unnatürlichen Lastern hätte das vierte Glied der Reihe, worin die Verbindung eines Mannes mit Mutter und Tochter zugleich verboten wird, nach der angenommenen Ordnung vorangehen sollen; da es zwischen dieselben gestellt wird, so liegt es sehr nahe anzunehmen, jene Verbindung habe durch diese Stellung als eine ganz unnatürliche und schmachvolle bezeichnet werden sollen, wie in den Grundgesetzen die thätliche Mißhandlung der Eltern dadurch in ihrer ausnehmenden Strafbarkeit hervortritt, daß sie unmittelbar nach dem Mord genannt, mit dem Mord auf Eine Linie gestellt wird.

Lev. 23.

Zu den besten Beispielen, welche zum Beweise des fragmentarischen Charakters des Leviticus dienen sollen, wird von de Wette Cap. 23. gerechnet. Es sei nämlich ein vollständiger Aufsatz über die Feier aller Feste. Ueber alle Feste seien schon Gesetze dagewesen, über das Passa-, das Pfingst- und Erndtefest, das nur hier als Laubhüttenfest zum ersten Mal dargestellt sei, und über den großen Versöhntag. Warum solle Mose sich so oft wiederholt haben? Das hingegen lasse sich denken, daß ein späterer Priester es nöthig und nützlich gefunden habe, das Ca-

pitel über die Feste einmal besonders und in Zusammenhang abzuhandeln [1]).

Es sind, wie man sieht, zwei Behauptungen, auf welche sich die Anklage gegen dieses Capitel gründet: die eine, es sei ein vollständiger Aufsatz über die Feier aller Feste; die andere, es sei eine bloße Wiederholung, wie man sie dem Verfasser eines zusammenhängenden Werkes nicht zutrauen könne. Beide Behauptungen sind nicht begründet. Die erste, die wir doch nur so fassen können, daß hier die Feier aller Feste vollständig beschrieben sei, ist es nicht: denn über die Feier des Passafestes und des Versöhnungstages, worüber bereits früher an passendem Ort (Exod. 12. Lev. 16.) ausführlich gehandelt war, vermissen wir hier (V. 5 — 8. 26 — 32.) das Genauere durchaus. Eben so wenig ist es die zweite: denn die beiden Feste, auf deren Feier hier näher eingegangen wird, das der Erstlingsfrüchte und das der Erndte (V. 9 — 23. und 33 — 43.), waren vorher nur einmal genannt worden, und zwar ohne alle nähere Bestimmung (Exod. 23, 16.), so daß von Wiederholung keine Rede sein kann.

Der Stand der Sache ist demnach dieser. Allerdings werden in unserem Abschnitt die Zeiten, an denen heilige Versammlungen stattfinden sollen, vom Sabbath an durchgegangen. Dieß geschieht jedoch so, daß die früher ausführlich behandelten Tage hier nur kurz besprochen werden, diejenigen aber ausführlich, welche vorher nur genannt, nur angekündigt wurden; und einleuchtender, so scheint es, konnte es uns nicht gemacht werden, daß Cap. 23. für die Stelle, die es seit Jahrtausenden ein-

---

1) A. a. O. S. 293. 294. Einleitung I. S. 235.

nimmt, gearbeitet, daß es ein Glied dieses Organismus ist, während es als Aufsatz eines Priesters, der das Capitel über die Feste besonders abhandeln wollte, schlechthin unbegreiflich wäre.

Es bleibt nur noch die Frage übrig, in welchem Sinne es zu nehmen ist, daß die Aufzählung der heiligen Zeiten gerade an dieser Stelle eintritt.

Bis zu **Lev. 8 — 10.**, bis zur Einweihung Aaron's und seiner Söhne, ist uns — dieß dürfen wir voraussetzen — der Fortschritt der Handlung klar geworden. Nach den Grundgesetzen, auf welche Jehova mit Israel in den Bund trat, zielte Alles auf das heilige Zelt, als den Ort der künftigen Offenbarungen Gottes, und auf den Dienst, der ihm hier erwiesen werden sollte.

Jehova hat sich herabgelassen, er hat Wohnung genacht in seinem Volke: auf dieser Thatsache ruhet die weitere Gesetzgebung. Das Volk, in dessen Mitte Jehova sich offenbaren will, soll diese Gnade ehren. Es soll sich von Allem enthalten, was Jehova für unrein erklärt, und bei jeder entstandenen Befleckung die Reinheit vor Jehova auf dem bestimmten Wege wieder zu erlangen suchen. Dieß ist die Bedeutung der Gesetze von **Lev. 11.** bis Cap. **15.**, an deren Schluß **(15, 33.)** es ausgesprochen wird, daß die Unreinen die Wohnung Gottes unrein machen würden. Hiemit steht das unmittelbar folgende Gesetz **(Lev. 16.)** vom Tage der Versühnung, der Reinigung Israel's **(16, 30.)** vor Jehova, in der innigsten Verbindung.

Doch mit diesen Bestimmungen über die leibliche Reinheit hat das Gesetz sich nicht genug gethan; die Wohnung Jehova's würde unrein werden, wenn die Israeliten, wenn auch nur die Fremdlinge in Israel heimlich andern Göttern opferten, oder sich mit andern Greu-

eln der Heiden, namentlich mit denen der Unzucht, beflecken. Israel ist das Volk eines heiligen Gottes; es soll heilig sein, wie dieser, es soll in der Liebe wandeln. Dieß ist die Bedeutung von Cap. 17 — 20., wo das Gesetz, indem es das Höchste fordert, zugleich, wie wir schon früher sahen, in den Strafbestimmungen seine volle Strenge sichtbar werden läßt.

Man sieht leicht, wie eng dieser Abschnitt (Cap. 17 — 20.) mit dem vorigen (Cap. 11 — 16.) verbunden ist. Beide beziehen sich auf die Reinheit des Volkes vor seinem Gott; der erste auf die äußerliche, ceremonielle, der zweite auf die innere, zu welcher jene nur vorbereiten sollte. Beide wollen die Entheiligung der Wohnung Jehova's verhüten.

Mit Cap. 21. nimmt das Gesetz eine neue Wendung. Es ist nicht mehr das ganze Volk, das hier in Betracht kommt; es sind die Auserwählten desselben, die in höherem Sinne Heiligen, die Priester. Wie das Gesetz vorher für das ganze Volk zu einer größeren Höhe aufgestiegen ist, so erhebt es sich jetzt in Bezug auf die Priester.

In der ersten Rede Jehova's, die dieser Abschnitt enthält (21, 1 — 15.), wird zuerst von der Trauer über die Verstorbenen, von der Verunreinigung an denselben gesprochen, die den übrigen Priestern in gewissen Fällen gestattet ist, dem Hohenpriester in keinem Falle, auch nicht bei Vater und Mutter; dann von der Verehelichung der Priester, wobei Wittwen nicht nothwendig ausgeschlossen sind, und des Hohenpriesters, der sich nur mit einer Jungfrau verbinden darf. Hier finden wir auch für Priestertöchter, die sich der Unkeuschheit ergäben, die Strafe des Feuertodes festgesetzt (21, 9.). Und hiemit hat das Gesetz gegen die Unkeuschheit, das mit dem ein-

fachen Verbote des Ehebruches begann, und sich Lev. 18 — 20. mit so großem Ernste ausbreitete und erhob, eine noch höhere Stufe erreicht. Wir sehen schon an dieser einzigen Bestimmung, wie der Abschnitt, dem sie angehört, den vorhergehenden (Cap. 18 — 20.) zu seiner Grundlage hat. Bemerken wir ferner, wie das Gesetz für Priester und Hohepriester von der äußerlichen Reinheit zu den ehelichen Verhältnissen fortschreitet, so erinnern wir uns, daß diese Anordnung auch bei dem so eben besprochenen Gesetz für das ganze Volk (C. 11—20.) zum Grunde lag; und so bietet unser Abschnitt, in dem wir die Vollendung des früheren Gesetzes erkannten, auch der Form nach eine deutliche Analogie zu demselben dar.

Die zweite Rede Jehova's (21, 16 — 23.) nennt die leiblichen Gebrechen, um deren willen Söhne Aaron's vom Dienst am Heiligthum auszuschließen seien; die dritte bestimmt, welche Glieder des Priestergeschlechts sogar an den heiligen Gaben keinen Theil haben sollen (22, 1 — 16.).

Hierauf folgt ein Gesetz von der Qualität der Opferthiere (22, 17 — 25. 26 — 30.), dessen Zusammenhang mit dem vorigen, welches, wie wir sahen, die Qualität der Priester behandelt, deutlich genug ist. Und ruht dieses seinerseits nicht vollkommen auf dem Abschnitt (Cap. 11 — 20.), der die äußere und innere Reinheit des erwählten Volkes, die Qualität desselben zum Gegenstande hat?

Sonach bildet sich uns folgende Anschauung aus. Der Ort ist bestimmt, an welchem das erwählte Volk seinen Gott anbeten soll; Jehova hat ihn bereits zur Stätte seiner Offenbarung gemacht (Exod. 40.). Die verschiedenen Arten der Opfer, mit welchen das Volk vor Jehova

erscheinen soll, sind bestimmt (Lev. 1 — 7.). Bestimmt sind auch die Priester, durch deren Hände Israel seine Opfer bringen wird; sie sind schon zu ihrem Amte geweihet, sie haben eine göttliche Sanction empfangen (Lev. 8 — 10.). Hat Jehova nun Wohlgefallen an jedem Opfer, das an diesem Ort, nach dieser Opferthora, durch die Vermittelung dieser Priester dargebracht wird? Keinesweges. Die Qualität dessen, der das Opfer bringt, kommt sehr in Betracht. Er soll rein, er soll heilig sein (Lev. 11 — 20.). So darf auch an dem Opferpriester und dem Opfer kein Fehl gefunden werden (Lev. 21. 22.).

Nachdem nun für den gegenwärtigen Standpunkt genügend dargelegt worden ist, wie Israel vor Jehova erscheinen soll, so folgt vollkommen passend die gesetzliche Bestimmung, wann es vor demselben in heiliger Versammlung erscheinen soll: und hiemit hat sich uns die Stellung von Cap. 23., wo wir die heiligen Zeiten geordnet sehen, trefflich bewährt.

Auch auf diesem Gebiete der Gesetzgebung läßt sich ein pädagogisches Fortschreiten bemerken. Wir würden uns sehr irren, wenn wir meinten, mit unserem Abschnitt (Cap. 23.) solle die Gesetzgebung in Bezug auf die heiligen Zeiten abgethan sein. Die heiligen Zeiten Israel's sind mit dem Leben Israel's auf das Innigste verbunden; sie sind ein Ergebniß dieses Lebens. Nicht als willkührliche Anordnungen wollen sie betrachtet sein; aus der innersten Tiefe dieser ganzen göttlichen Geschichte soll das Volk sie sich entwickeln sehen. Darum treten sie schon da in die Erzählung ein, wo den heiligen Zeiten noch kein besonderer Abschnitt gewidmet sein konnte. So die Sabbathsfeier schon in der Geschichte der Weltschöpfung; das Passa bei den Wundern des Auszugs aus Aegypten; so findet der Versühnungstag sogleich

an dem Orte seine Behandlung, wo, nach der Herablassung Jehova's zu dem heiligen Zelte, durch die Gesetze von Rein und Unrein das Bedürfniß einer Alles umfassenden Sühnung kräftig angeregt war.

Die bisher genannten Tage waren schon vor der Einnahme des gelobten Landes zu feiern. Anders verhielt es sich mit den beiden Festen der Erstlingsfrüchte und der Erndte, in denen sich der Dank für die Verleihung des Landes und die Einführung in dasselbe aussprechen sollte. Für diese gab es im ganzen Umfang des Gesetzbuchs keine eigentlich geschichtliche Stelle. Sie werden daher da genannt, wo von den Festen Israel's im Allgemeinen kurz geredet wird, am Ende der Grundgesetze **Exod. 23, 16.**; sie empfangen hierauf die nöthige gesetzliche Anordnung, wo, wie dieß in unserer Stelle (**Lev. 23.**) der Fall ist, die heiligen Zeiten den Gegenstand einer besonderen Darstellung bilden. Erst hier, wo die Gesetzgebung vom Berge Sinai sich stark ihrem Ende zuneigt, wo der Aufbruch des Volkes nach dem heiligen Lande nahe bevorsteht, ordnet das Gesetz die Feste, deren Feier an den Besitz des Landes geknüpft war, wie es sodann weiterschreitend in Cap. 25. 26. die Feier des Sabbath- und Jobeljahres bestimmt, die, nur nach größerem Maaßstabe, dasselbe darstellt, was in jenen beiden Festen liegt.

Unser Abschnitt (**Lev. 23.**) blickt, wie wir sehen, sehr entschieden auf den in Cap. 25. 26. enthaltenen hin, indem er gleich diesem von heiligen Zeiten und vornehmlich von solchen redet, deren Beobachtung den Besitz des Landes voraussetzt. Der Fortschritt von **Lev. 23.** zu **25. 26.** tritt jedoch bei näherem Eingehen auf die Struktur des Festgesetzes noch klarer hervor.

An der Spitze der heiligen Zeiten steht der Sabbath mit seiner die ganze Schöpfung, die ganze Menschheit

umfassenden Bedeutung. Unmittelbar neben diesen Festtag der Woche stellt sich ein Jahresfest: das Passa, welches die Erlösung des erwählten Volkes feiert. Diese göttliche That ist für Israel von so entscheidender Wirkung, daß der Monat, in dem sie geschah, zu dem ersten unter den Monaten, das Jahr zu dem ersten einer neuen Aera erhoben wird. Die Erlösung Israel's ist die Grundlage aller folgenden Thaten Gottes an seinem Volke; durch sie ist namentlich die Einnahme des verheißenen Landes bedingt. Dieses Verhältniß spiegelt sich in den drei hohen Festen ab. Zwischen dem Passa und dem Fest der Erstlingsfrüchte soll nach **Lev. 23.** ein Zeitraum von siebenmal sieben Tagen, ein Analogon der Jobelperiode, liegen: eine Bestimmung, welche das zweite Fest mit dem ersten eben so eng verbindet, als der Gegenstand des zweiten, die Erndte Israel's im gelobten Lande, mit dem des ersten, mit der Erlösung aus Aegypten, verbunden ist. In einem ähnlichen Verhältniß steht das dritte Fest zum Passa, indem es demselben genau nach Verfluß von sieben Monaten folgt. Das Fundament, auf welchem die Jahresfeste Israel's sich erbauen, ist, wie wir sehen, das Passa; das Maaß des Baues ist der Sabbath, und wie sich ein Sabbath der Tage in den heiligen Zeiten findet, so auch ein Sabbath der Wochen und selbst der Monate. Da nun **Lev. 23.** mit dem Feste schließt, welches nach dem Sabbath der Monate eintritt, so bleibt die Gesetzgebung vollkommen auf ihrer Bahn, wenn sie hierauf **Lev. 25. 26.** den Sabbath der Jahre und der Sabbathjahre folgen läßt.

Lev. 24.

Schließt sich das Gesetz vom Sabbath der Jahre **(Lev. 25.)** so eng an das so eben behandelte, welches die heiligen Zeiten ordnet **(Lev. 23.)**, so entsteht die

Frage, in welchem Sinne der Inhalt von Lev. 24. zwischen beide gestellt sei.

Zwar macht die zweite größere Hälfte dieses neuen Abschnittes keine Schwierigkeit. Sie enthält die Geschichte eines Gotteslästerers, die für die Thora bedeutend genug ist, da sie die weitere Ausbildung eines früher ausgesprochenen Gesetzes in sich schließt. Wenn die Gesetzgebung, welche die Zukunft des ganzen Volkes im Auge hat, auf Veranlassung eines so wichtigen Ereignisses gleichsam inne hält, um sich über den gegebenen Fall auszusprechen und sodann auf ihrem Wege weiter zu schreiten, so ist dieß offenbar kein Verstoß gegen den Plan eines Werkes, welches die Geschichte der göttlichen Offenbarung zum Gegenstande hat. Auch kann es nicht befremden, daß bei dieser Veranlassung (V. 17 — 22.) das Gesetz gegen die Verletzung des Leibes und Lebens theils neu eingeschärft, theils weiter ausgebildet wird: denn jene Gotteslästerung fiel bei einem heftigen Streite zweier Männer vor. Der eine, der Lästerer, war kein Israelit: auf diesem Verhältniß beruht es, daß es hier wiederholt gesagt wird, dieses Gesetz habe eben so sehr für den Fremdling Geltung, als für den Eingebornen (V. 16. 22).

Aber der Anfang dieses Capitels (V. 1 — 9.) hat auf den ersten Blick allerdings etwas Räthselhaftes, und die Gegner verfehlen nicht, dieß zu benutzen [1]).

Es ist ein an Mose gerichtetes Gesetz Jehova's, welches, von V. 2. bis V. 9. ohne Unterbrechung fortlaufend, zuerst von dem Oehl zum Leuchter des Heiligthums (V. 2 — 4.), hierauf von den Schaubrodten handelt (V. 5 — 9.). Diese letzten, obwohl früher schon

---

1) de Wette's Beiträge II, 295. Einleitung I. 235.

genannt [2]), werden erst hier näher bestimmt, sowohl was die Zahl, den Gehalt und die Anordnung, als was die Zeit betrifft, in der sie in das Heiligthum kommen sollen, worauf zuletzt angegeben wird, daß sie nur von den Priestern, und von diesen nur an heiliger Stätte, genossen werden dürfen. Zwölf Brodte sind es nach der Zahl der Stämme; Jehova verlangt diese Gabe, die an jedem Sabbathtage erneuert werden soll, von seinem Volke auf ewige Zeiten (V. 8.). Es ist, wie sich nicht verkennen läßt, eine Gabe des Dankes; es ist ein fortwährendes Bekenntniß, daß Israel sein Land von Jehova empfangen habe. Es stellt demnach ganz dasselbe fortwährend dar, was durch die beiden großen Dankfeste, dann durch die Feier des Sabbath- und Jobeljahres, periodisch dargestellt wird. So gefaßt steht unser Abschnitt in der besten Verbindung, nicht allein mit dem Gesetz, auf welches er folgt, denn dieses redet zuletzt von dem großen Erndtedankfest, sondern eben so sehr mit dem, welchem es vorangeht, denn dieses verbreitet sich über das Sabbath- und Jobeljahr.

Jedoch, es sind nicht die Schaubrodte allein, von denen der kleine Abschnitt redet. Die ersten Worte (V. 2 — 4.) handeln von einer andern Gabe, welche Israel zu dem Heiligthum darbringen soll, von dem Olivenöhl nämlich zum goldenen Leuchter. Wie die Schaubrodte beständig vor dem Allerheiligsten liegen sollen, so verlangt Jehova gleicher Weise, daß an demselben Orte reines Olivenöhl ohne Unterbrechung in den Lampen des heiligen Leuchters brenne. Erinnern wir uns, daß das Olivenöhl zu den vorzüglichsten Erzeugnissen des gelobten Landes gehörte, wie es denn auch ein wesentlicher Be-

---

2) Exod. 25, 9. 39, 36. 40, 4. 23.

standtheil der Speiseopfer war, so erkennen wir leicht, wie die Gesetzgebung an dieser Stelle, wo auf das Land der Verheißung hinausgeblickt, wo der Dank für dasselbe geordnet wird, Bestimmungen über das Oehl zum Leuchter des Heiligthums mit denen, welche die Schaubrodte betreffen, zu Einem Ganzen vereinigen konnte. Die Bestimmungen über das Oehl sind hier allerdings nicht neu; sie sind, wie sich erwarten ließ, bereits da gegeben, wo die Errichtung des heiligen Zeltes geboten wird (Exod. 27, 20. 21.): aber sie stehen an unserer Stelle in einer ganz neuen Beziehung; sie treten hier erst in das rechte Licht, in diesem Sinne sind sie uns neu, und wir werden sie nicht mit dem Vorwurf einer müßigen Wiederholung beschweren dürfen. Dagegen finden wir es vortrefflich, daß uns hier so unerwartet ein Blick in das Heiligthum eröffnet wird. Das Edelste vom Ertrag des Landes soll in das Heiligthum Gottes kommen; als ein beständiges Denkmal seiner Gnade und Treue soll es dienen. Deuten die Brodte die erste Erndte an, die mit dem Feste der Erstlingsfrüchte schließt; so bezeichnet das Olivenöhl die zweite, auf welche das große Dankfest im siebenten Monat folgt: und so sehen wir, wie diese im Heiligthum brennenden Lampen mit diesen Brodten des Angesichts ein wahrhaft umfassender Ausdruck des Dankes sind, den das Volk seinem Gott für ein so gesegnetes Land darzubringen hatte.

Lev. 25. 26. (25, 32 — 34.).

Den großartigsten Ausdruck dieses Dankes beschreibt der neue Abschnitt, der die Feier des Sabbath- und Jobeljahres anordnet.

Von welcher Bedeutung der Sabbath für diese ganze Gesetzgebung sei, ergiebt sich schon daraus, daß derselbe

sogleich in der Geschichte der Schöpfung auftritt. Sodann ist das Sabbathgesetz eines von den zehn Worten, die Jehova vom Sinai herab vor dem versammelten Volke ausspricht; mit ihnen wird es in der Lade des Bundes im Allerheiligsten aufbewahrt. In den Grundgesetzen (Exod. 23, 10. 11.) erhebt es sich vom Sabbath der Tage, schon zu einem Sabbath der Jahre. Es umgiebt sich hierauf mit der größten Strenge, indem es die Todesstrafe auf die Unterlassung der Sabbathfeier setzt (Exod. 31, 14.), da dieselbe zum Zeichen dienen soll, daß Jehova Israel's Gott sei (V. 13.). Auf höchst merkwürdige Weise wird das Sabbathgesetz mit der Gabe des Manna verbunden (Exod. 16, 5. 22—30.); ja, zwei von den hohen Festen tragen in der siebentägigen Feier einen Wiederschein des Sabbaths, der dadurch noch bedeutend verstärkt wird, daß die Siebenzahl das Maaß der Wochen ist, die das zweite, das Maaß der Monate, die das dritte Fest vom Passa trennen (Lev. 23.). Es ist dieser ungemeinen Bedeutung, welche dem Sabbathgesetz gegeben wird, durchaus gemäß, daß es sich nun vom Sabbathjahr zum Sabbath der Sabbathjahre, zum Jobeljahr, erhebt; so wie es mit dem pädagogischen Gange unserer Gesetzgebung trefflich übereinstimmt, daß ein so entscheidender Fortschritt mit dieser Sorgfalt vorbereitet wurde.

Auch in anderer Beziehung ist ein wesentlicher Fortschritt nicht zu verkennen.

Konnte die Feier des Jobeljahres es auf die großartigste Weise bezeugen, daß der Gott Israel's kein Geringerer, als der Schöpfer des Weltalls, sei, so sollte sie eben so sehr als ein Denkmal seiner liebenden Fürsorge für die Seinen dienen. Bei dem Sabbathtage hatte sich diese Liebe schon offenbart, denn es wurde dabei für

die Ruhe, für die Erquickung der Geringsten im Volke, der Sclaven und Fremdlinge, gesorgt; nicht minder bei dem Sabbathjahre, denn der Ertrag desselben sollte den Armen im Lande zu Gute kommen (Exod. 23, 11. 12.). Doch ihre glänzendste Offenbarung fand die Liebe Jehova's zu seinem Volke erst im Jobeljahre, in welchem jeder Verarmte zu dem Besitzthum seiner Väter, jeder unfrei Gewordene zu seinem Geschlecht wiederkehren sollte. So hat sich das entfaltet, was schon in der Geschichte der Schöpfung (Gen. 1. 2.) verborgen lag, denn das Eintreten des Sabbaths nach der Schöpfung des Menschen ruht ohne Zweifel darauf, daß die Schöpfung im Menschen ihr Ziel erreicht hat, daß dieser der Geliebte Gottes, wie das Ebenbild desselben, ist.

Mit dieser Offenbarung Jehova's untrennbar verbunden, erheben sich auch die Forderungen, die derselbe an sein erwähltes Volk stellt.

Wenn in den Grundgesetzen Ungerechtigkeit gegen Arme und Bedrängte unter Androhung göttlicher Strafe verboten wurde; wenn sich hierauf das Gesetz bis zu dem Gebote der Wohlthätigkeit und bis zu der Alles umfassenden Ermahnung erhob, den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Lev. 19.): so darf man von dem Gesetz des Jobeljahres sagen, daß es bestimmt sei, die Erwählten auf das Entschiedenste in die Geheimnisse thätiger Bruderliebe einzuweihen.

Die Gesetzgebung vom Sinai hat hier ihren Höhepunkt erreicht; hier ist eine Concentration aller bisher gegebenen Offenbarungen des göttlichen Willens.

Ein Verhältniß, aus dem es sich erklärt, wie die umfassendsten Verheißungen und Drohungen Jehova's (Lev. 26.) sich gerade an dieses Gesetz anschließen konnten. Auch worher waren Blicke in die Zukunft gethan

worden; aber erst auf diesem Punkte, wo das Gesetz sich so glänzend erhebt, nimmt die Weissagung ihren kühnsten Schwung. Besonders für den Fall, daß Israel seinem Gott untreu werden sollte; wobei als das Aeußerste aller Strafen die Verstoßung aus dem Lande Jehova's auf eine Entsetzen erregende Weise hingestellt wird, jedoch so, daß die Aussicht auf Wiederkehr offen bleibt.

Es bedarf kaum der Bemerkung, wie stark es für die Einheit und den weisen Fortschritt unseres Werkes zeugt, daß der Gesetzgeber, bevor er das Volk von der Stätte der großen Offenbarungen nach dem verheißenen Lande ziehen läßt, erst noch das erhabenste Wort über dieses Land in Gesetz und Weissagung ausspricht.

Um so befremdender ist die Behauptung, dieses ganze Gesetz werde mit Unrecht an den Sinai verlegt.

„Cap. 25.", so lesen wir bei de Wette[1]), „in den Gesetzen über das Erlaßjahr werden V. 32 — 34. Bestimmungen gegeben über die Wiedereinlösung der Städte und Häuser der Leviten und die Unveräußerlichkeit ihrer Aecker. Hier wird also offenbar vorausgesetzt, daß die Leviten Städte besitzen. Aber erst ungefähr 40 Jahre nachher soll Mose den Leviten Städte designirt haben. Vorher Cap. 18, 21. f. wurde ihnen bloß der Zehnte zugesprochen und ihnen ausdrücklich alles Erbgut versagt. Am Sinai konnte also Mose nicht nur nicht Gesetze geben über das Eigenthum der Leviten, sondern er konnte nicht einmal daran denken. Ja die Erwählung der Leviten selbst geschieht erst später, als der Leviticus (4 Mose 3.). Ist nun dieses Gesetz über das Erlaßjahr fälschlich an den Sinai verlegt, so hat ja die ganze Unterschrift

---

1) Beiträge II. S. 276.

des Leviticus keinen Glauben mehr, und die ganze Sammlung muß uns als unächt erscheinen."

Mose konnte am Sinai nicht an das Eigenthum der Leviten denken, viel weniger Gesetze darüber geben: dieß ist die Kraft, welche das Jobeljahrsgesetz aus den Angeln heben soll.

Aber worauf sollte wohl dieses Nichtkönnen des Gesetzgebers beruhen? Wurde am Sinai vielleicht überhaupt nicht an die Leviten gedacht? Wir überschlagen nur den Abschnitt **(Lev. 27.)**, der sich sehr genau an das Jobeljahrsgesetz anschließt, und finden dann sogleich **(Num. 1.)** den Stamm Levi berücksichtigt. Zuerst negativ: wir vermissen ihn nämlich im Verzeichniß der Stämme, deren Zählung am Sinai vollzogen werden sollte **(Num. 1, 1 — 47.)**; dann positiv, indem unmittelbar nachher die Bestimmung dieses Stammes zum Dienst am Heiligthum und die Stellung desselben in der Mitte des Lagers im Allgemeinen angegeben wird **(Num. 1, 48 — 54.)**. Im folgenden Abschnitt, der die Ordnung des Lagers und des Zuges darlegt, wird die Stellung, welche die Leviten zum heiligen Zelte einnehmen sollen, nicht übergangen **(Num. 2, 17.)**. Ihre Verhältnisse sind es, denen sich die beiden folgenden Abschnitte **(Num. 3. 4.)** ausschließlich widmen; selbst der feierliche Antritt ihres Amtes erfolgt noch am Sinai **(Num. 8.)**, und bei dem Abzug von da sehen wir sie in voller Thätigkeit **(Num. 10.)**.

Wird man glauben können, der Gesetzgeber, der so Vieles über die Leviten zu sagen im Begriff stand, sei unfähig gewesen, an das Eigenthum derselben zu denken? Indem er die Stellung beschreiben wollte, welche sie im Lager Israel's zu behaupten hatten, sei er unfähig gewesen, der Stellung zu gedenken, die ihnen nach vollendetem Zuge im Lande Israel's bestimmt war? Unmöglich; man

müßte sich denn die willkührlichste Vorstellung von unserer Gesetzgebung gebildet haben, die wir in der That nicht so ohne Princip umherschwanken, sondern sicheren Schrittes ihrem Ziele entgegengehen sehen, wozu der gegenwärtige Abschnitt selbst, wie sich oben ergab, das trefflichste Beispiel darbietet.

Auch will der Beweis, den man uns für die angebliche Unfähigkeit giebt, wenig sagen. Es werde in unserer Stelle (Lev. 25, 32 — 34.) vorausgesetzt, daß die Leviten Städte besitzen, während Mose nach 4 Mos. 35. ihnen erst ungefähr 40 Jahre nachher Städte designirt habe.

Das Jobeljahrsgesetz, zu dem jene Stelle gehört, sieht die Stämme Israel's sammt und sonders im Besitz des Landes, zu dessen Grenzen der Zug sich nun wenden soll. Es redet schon von den Städten und selbst von den Häusern darin; wie könnten wir ihm die Voraussetzung verargen, daß auch der Stamm Levi, gleich allen übrigen, Städte besitzen werde? Das Gegentheil würden wir unerklärlich finden. Auch wird in dem späteren Gesetz, welches man mit dem gegenwärtigen in Streit bringen will (4 Mos. 35.), nicht etwa erst bestimmt, daß auch die Leviten ihre Städte haben werden; es ist die Zahl der Städte, so wie das Maaß des dazu gehörigen Feldes, was hier festgesetzt wird; vor Allem aber, daß sie nicht in einem abgesonderten Gebiete, sondern unter allen übrigen Stämmen zerstreut liegen sollen: Bestimmungen, welche da, wo es sich um die Vertheilung des Landes handelt, (Num. 34. 35.) ganz am Ort sind und mit denen unserer Stelle im besten Einklang stehen. Wenn unsere Stelle die Städte der Leviten für das einzige Besitzthum derselben erklärt (Lev. 25.), so schreitet jene spätere zu der Bestimmung über Zahl und Lage der

Städte fort; redet die erste von Weideplätzen, welche als ein unveräußerliches Eigenthum zu den Städten der Leviten gehören, so giebt die zweite genau die Größe dieser Weideplätze an: die erste ist die Basis der zweiten, sie enthält die Grundzüge zu dem, was diese ausführt; so fern ist sie davon, mit derselben im Widerspruch zu stehen.

Der ganze Angriff, so entschieden er ist, löst sich in die einfache Beobachtung auf, daß im Jobeljahrsgesetz die erste Stelle vorkommt, nach welcher der Stamm Levi von der Vertheilung des Landes ausgeschlossen werden, sich mit dem Besitz von Städten begnügen soll. Diese Anordnung bedurfte, so weit sie die aus der Mitte der Söhne Levi's hervorgegangenen Priester betraf, durchaus keiner Erläuterung. Im Bezug auf die übrigen Geschlechter schürzte dieselbe allerdings einen Knoten; jedoch einen solchen, dessen Lösung, wie dies aus den nächstfolgenden Gesetzen zu ersehen ist, sehr nahe bevorstand.

Erwägen wir übrigens, wie sich Jehova im Jobeljahrsgesetz auf die großartigste Weise als den Herrn des verheißenen Landes darstellt, was auch in den dazu gefügten Drohungen so stark hervortritt, so bemerken wir leicht, daß gerade dieses Gesetz das Gebiet war, auf welchem eine so folgenreiche Anordnung, wie die Ausschließung eines ganzen Stammes von der Vertheilung des Landes, zuerst, wenn auch nur in ihren Grundzügen, erscheinen konnte. Man wird nicht leicht sagen können, wer größerer Hingebung bedurft habe: die Leviten, indem sie ihrem Antheil an dem schönen Lande entsagen sollten, oder die übrigen Stämme, denen zugemuthet wurde, jenen eine Anzahl von Städten in ihrer Mitte abzutreten. Wie dem auch sein mochte, in dieser Verbindung mit dem Jobelgesetz trat die göttliche Anordnung so ernst und

Ehrfurcht gebietend, als möglich, auf; die erschütternde Reihe von Drohungen, die an diesem Orte folgte, diente auch ihr zum Schutze.

Lev. 26, 1. 2.

Man hat auch an 26, 1. 2. Anstoß genommen. Diese kleine Stelle soll nach de Wette zwei Gesetze enthalten, über den Götzendienst nämlich und über den Sabbath, deren Aufnahme ganz zwecklos sei und nur zufällig sein könne. Der Sammler habe diese Stücke vorgefunden und sie durch Aufnahme in seine Sammlung vor dem Verlorengehen sichern wollen [2]).

Aber wir finden in diesen wenigen Zeilen neben der Ermahnung: Haltet meine Sabbathe! auch noch die andere: Fürchtet mein Heiligthum! und so wären es denn drei fliegende Blätter, die wir dem Sammler verdankten.

Was nun das letzte betrifft, welches vom Heiligthum redet, so hätte der Sammler dem Zufall doch wenig genug eingeräumt. Es geht dem Theile des Jobeljahrgesetzes voraus, wo die Rede sich zur Weissagung erhebt, wo sich zuerst in Verheißungen, dann in Drohungen, die Zukunft Israel's enthüllt. In beiden einander entgegengesetzten Reihen der Weissagung klingt das Wort vom Heiligthum wieder: in der verheißenden, denn Jehova verspricht seinen Erwählten, wenn sie ihm gehorchen würden, in ihrer Mitte zu wohnen und zu wandeln (26, 11. 12.); in der drohenden, denn an dem Orte, wo die größte Strafe angekündigt wird, finden wir die Zerstörung des Heiligthums neben der Verstoßung des abtrünnigen Volkes aus dem Lande der Väter nicht übergangen (V. 31.). Man sieht, wie bedeutungsvoll die

---

2) A. a. O. II, 299.

Ermahnung Jehovas: Fürchtet mein Heiligthum! an der Spitze dieser prophetischen Rede steht; die Ermahnung beherrscht die Prophetie, und die weiseste Erwägung hätte ihr keine passendere Stellung geben können, als diese.

Aber das Sabbathgesetz? Es besteht in den Worten: Haltet meine Sabbathe! an welche sich die so eben besprochene Ermahnung anreihet, deren gutes Recht nicht zu bezweifeln ist. Wir dürften wohl auf die Verwandtschaft hindeuten, die zwischen Sabbath und Heiligthum besteht, und das gute Recht des Sabbaths auf diese Stellung wäre gleichfalls gesichert. Aber wovon hat denn das Gesetz zunächst vorher geredet? War es nicht der Sabbath? War er es nicht in seiner höchsten Potenz als Sabbath der Jahre und der Sabbathjahre? Dann ist es ja in der schönsten Ordnung, wenn im Rückblick auf die ausführliche Darstellung das kurze, ermahnende Wort folgt: Haltet meine Sabbathe! Jedoch diese Ermahnung richtet ihren Blick auch vorwärts, sie richtet ihn in dieselbe Zukunft, wie das Wort vom Heiligthum; denn da, wo die Zerstörung des Heiligthums und die Verödung des Landes geweissagt wird, treten die Sabbathe wieder auf: dann wird das Land seine Sabbathe feiern, die es nicht feiern konnte, so lange das untreue Volk im Lande war (26, 34. 35.).

So bleibt uns nur das noch übrig, was der Angriff das Gesetz über den Götzendienst nannte (26, 1.). Es ist die Ermahnung an die Israeliten, ihr Land von jedem abgöttischen Cultus, von jedem Zeichen desselben rein zu halten. In der Feier des Jobeljahres, deren Consequenzen sich durch alle Jahre zogen, sollte das Land als ein Eigenthum Jehova's bezeichnet werden, Jehova selbst, wie dieß schon jeder Sabbath aussprach, als Schöpfer der Welt, als der wahrhaftige, einige Gott. Beiderlei Bezeichnung, die des Landes so-

wohl, als die Jehova's, würde aufgehoben werden, wenn das Land neben den Spuren Jehova's die Spuren anderer Götter trüge, wenn Israel neben Jehova andern Göttern seine Verehrung widmete. Es ist deutlich, wie die Warnung vor dieser Untreue, vor dieser Halbheit in ein Gesetz verwebt werden konnte, welches dem Leben des Volkes das durchgreifendste Zeichen seines Verhältnisses zu dem Schöpfer der Welt einzuprägen strebt. Ja auch diese gegen den Götzendienst gerichteten Worte klingen an derselben Stelle wieder, wo wir dieß von den Worten über den Sabbath und das Heiligthum bemerkten: Jehova droht, in den Tagen des Strafgerichts die Leichname der Götzendiener über die Leichname ihrer Götzen zu stürzen (26, 29.).

So behaupten sich die angefochtenen Worte mit großer Entschiedenheit in ihrer Stellung; der Versuch, sie aus den Fugen zu reißen, sollte es nur an den Tag bringen, wie sie es sind, welche die Mitte dieser gesetzlichen und prophetischen Eröffnung bilden.

Lev. 27.

Auch an dem letzten Abschnitt dieses Buches hat die Kritik gerüttelt. Er soll nach Vater[3]) einem andern Verfasser angehören, als der vorhergehende.

Es ist, wie der vorige, ein gesetzlicher Abschnitt, der in sich sehr genau zusammenhängt und über heilige Gaben spricht; in seinem ersten, bei weitem größeren Theile, über Gaben, die von der Willkühr des Einzelnen abhängen: über Gelübde und Bann (Cherem); in seinem zweiten über eine davon ganz unabhängige: den Zehnten (27, 1 — 29. — V. 30 — 33.).

---

3) Commentar III. 477.

Wenn die Bestimmungen des ersten Theils durchaus nichts Drückendes haben konnten, da Niemand zu Gelübden gezwungen wird; so legt dagegen das Gesetz des zweiten Theiles dem Volke allerdings in wenigen Worten eine sehr bedeutende Abgabe auf, indem es den Zehnten nicht bloß von den Früchten des Landes, sondern auch von den Heerden, für Jehova in Anspruch nimmt. Es ist uns noch in frischem Gedächtniß, mit welcher Kraft Jehova im Gesetz vom Sabbath = und Jobeljahr als Herr des Landes auftritt; mit nicht geringerer Kraft tritt er als solcher in diesem Gesetz vom Zehnten auf. Ehe das Volk auszieht, das verheißene Land zu erobern, stellt Jehova in Bezug auf die Früchte desselben noch Bedingungen von größter Bedeutung: so betrachtet schließt sich gegenwärtiger Abschnitt eng an den vorhergehenden an. Wie die Bedingungen beider Abschnitte auf Einem Grunde ruhen, so haben sie auch Ein Ziel; es ist die Anbetung Jehova's, die dem Volke als das theuerste Gut bewahrt werden soll. In diesem Sinne ist es zu fassen, wenn das Land nach dem vorigen Gesetz zu bestimmten Zeiten dem Herrn einen Sabbath höherer Art zu feiern hat; denselben Sinn hat die Abgabe des Zehnten im gegenwärtigen Gesetz. Jehova fordert hier den Zehnten für sich; in der Folge zeigt es sich, daß diese Abgabe zur Erhaltung des Stammes diente, der zum Dienst Jehova's vorzugsweise bestimmt war (Num. 35.). Auch hier, wie wir sehen, denkt der Gesetzgeber vom Sinai an das Eigenthum der Leviten; und achten wir auf die Bedeutung dieses Stammes für die Erhaltung des Bundes zwischen Jehova und Israel, also für den höchsten Zweck dieses ganzen Gesetzes, so werden wir es als äußerst passend, ja als unerläßlich erkennen, daß die Gesetzgebung vom Sinai für ein so wichtiges Verhältniß, wie die Unterhaltung des

erwählten Stammes, wenigstens den Grund legte. Wenn dieß übrigens so geschieht, daß Jehova, ohne für jetzt auf den Stamm Levi hinzudeuten, sich selbst als den hinstellt, dem der Zehnte gebühre, so ist dieß dem pädagogischen Gange des Gesetzes ganz gemäß.

Ist es hiemit in das Licht getreten, in welch einer innigen Verbindung der kürzere, jedoch bei Weitem bedeutungsvollere Theil unseres Abschnittes mit dem Vorgänger desselben steht, so fragt es sich nun, welches das Verhältniß des ersten, längeren Theiles sei.

Man bemerkt leicht, daß dieser gleichfalls die Unterhaltung der Diener des Heiligthums im Auge hat, woraus der Zusammenhang beider Theile erhellt. Der Unterschied besteht nur darin, daß der eine von freiwilligen, der andere von nothwendigen Gaben spricht. Der eine legt es dem Volke nahe, etwas für einen so heiligen Zweck zum Opfer zu bringen, er regt die Herzen dazu an; der andere setzt die bereits angeregte Willigkeit voraus, und nimmt sie in Anspruch. Steht demnach der erste Theil in so enger Verbindung mit dem zweiten, bildet er mit demselben ein Ganzes, so ist mit der Stellung des zweiten auch die des ersten gerechtfertigt. Ueberdieß setzt der erste Theil, wo er den Fall behandelt, daß Jemand dem Herrn ein Grundstück gelobt (V. 16 — 21. 22 — 24.), das Jobelgesetz voraus (V. 17. 18. 21. 23. 24.), so daß auch von dieser Seite der Zusammenhang unseres Abschnittes mit dem vorhergehenden sich bestätigt.

Wird man im Stande sein, beide aus einander zu reißen, ja verschiedenen Verfassern zuzutheilen?

Vater sucht es zu bewerkstelligen, und zwar mit Hülfe einer Unterschrift 26, 46. „Hätte", dieß ist die Argumentation, „der Verfasser von Lev. 26. selbst das

angehängte Cap. 27. hinzugefügt, so ist es doch gewiß sehr glaublich, daß er die Unterschrift 26, 46. hinweggenommen hätte". Ein neuer Beleg dazu, wie man den Pentateuch, ohne die innere Beziehung der Abschnitte zu einander eines Blickes zu würdigen, auf bloße Aeußerlichkeiten gestützt, zu vernichten suchte.

Die Eintheilung der Thora in Bücher ist alt; ob sie aber mit der Entstehung derselben gleichzeitig ist? Ist sie es nicht, so kann ohnehin von einer Unterschrift, die sich auf ein ganzes Buch zurückbezöge, keine Rede sein; ist sie es aber, so fragt es sich doch, ob wir die Unterschrift 26, 46. recht fassen, wenn wir sie von dem gesetzlichen Abschnitt losreißen, mit dem wir sie zunächst verbunden sehen. Sie bildet den Schluß von Cap. 26., welches, wie nach den obigen Erörterungen hoffentlich über jeden Zweifel erhaben ist, mit Cap. 25. ein Ganzes, einen der großartigsten Abschnitte des Gesetzbuchs, bildet. Man hat uns ja so eifrig darauf hingewiesen, wie viele gesetzliche Stücke besondere Unterschriften haben; man hat sogar, was wir nicht zugeben konnten, aus dieser Erscheinung auf die fragmentarische Zusammenstellung dieses ganzen Werkes schließen wollen. Wir eignen uns die zu Grunde liegende Beobachtung an; wir erkennen es gern als eine Eigenheit des Pentateuchs, daß er gewisse integrirende Theile der Darstellung mit Unterschriften versieht und hervorhebt. In diesem Sinne fassen wir denn auch die Unterschrift von Cap. 26.; wir beziehen sie auf das große Jobelgesetz, an dessen Schluß wir sie finden.

Man thut das Gleiche unbedenklich mit jeder andern Unterschrift; was sollte uns im gegenwärtigen Falle hindern?

Wäre es die Bemerkung, daß diese Unterschrift von Satzungen, Rechten und Unterweisungen redet, welches

sich auf ein einzelnes Gesetz nicht wohl beziehen lasse? Es ist das Jobelgesetz, um das es sich hier handelt, diese Concentration der ganzen Sinaitischen Gesetzgebung, wo auch die Weissagung, wie wir sehen, sich so hoch erhebt. Oder dürfte die Erwähnung, welche der Berg Sinai hier findet, uns zu einer andern Auffassung der Unterschrift bewegen? Es ist wahr, diese Gesetze, denen die Unterschrift gilt, werden als am Sinai gegebene bezeichnet; aber dieselbe Erwähnung der Oertlichkeit finden wir schon bei der Ueberschrift des Jobelgesetzes 25, 1., an einer Stelle demnach, deren ausschließliche Beziehung auf Lev. 25. 26. Niemand bezweifeln wird; auch ist uns dieselbe örtliche Bezeichnung schon am Schluß der Opferthora begegnet (Lev. 7, 38.). Es ist uns oben deutlich geworden, wie bedeutungsvoll es war, daß dieses Jobelgesetz schon am Sinai gegeben wurde; wie es die letzten großen Bedingungen aussprach, als das Volk sich zum Abzug nach dem heiligen Lande rüstete. Sollte jene doppelte Erwähnung des Sinai auf dieses Verhältniß hindeuten? Wie dem auch sei, zur Zerstörung dieses erhabenen Baues bietet die Unterschrift des Jobelgesetzes nicht von ferne die Hand.

Sie thut dieß so wenig, daß Vater selbst, worüber wir allerdings erstaunen, im Commentar zu Lev. 7, 37. 38.[4]) es für wahrscheinlich erklärt, daß die Sammlungen von Gesetzen, deren Ende sich Cap. 26, 47. und Cap. 27, 34. durch besondere Schlußformeln auszeichne, besondere Ganze sein möchten, womit die Beziehung dieser Schlußformeln auf ein ganzes Buch von demselben Kritiker, der sie behauptete, der die Annahme verschiede-

---

4) Commentar II. 178.

ner Verfasser, also der Unächtheit des Pentateuchs, darauf baute, auch wieder geleugnet wird.

Viertes Kapitel.

Von den Einwürfen gegen die Einheit der Numeri.

Konnten wir den Kampf um das dritte der Mosaischen Bücher mit dem beruhigenden Geständniß der Gegner eröffnen, daß sie auf diesem Gebiete nur wenig auszurichten gewußt, so sehen wir bei dem vierten Buche das Gegentheil eintreten. Hier sind nach Vater[1]) die einzelnen Stücke, aus welchen das Buch zusammengesetzt ist, noch deutlicher unterscheidbar, als bei den vorhergehenden Büchern; namentlich zerfallen demselben die ersten zehn Capitel in viele einzelne Stücke, und ihre fragmentarische Beschaffenheit ist ihm so in die Augen fallend, als die der Genesis. Diesem Urtheil stimmt de Wette vollkommen bei; die Einzelnheit der Aufsätze in diesem Buche könne Niemand leugnen, die fragmentarische Zusammensetzung sei hier am Auffallendsten[2]). So sehen wir auch Hartmann bemüht, Spuren verschiedener Verfasser nachzuweisen.

Dagegen hat sich uns, da wir das ganze Werk im Großen betrachteten[3]), manche so schöne Andeutung des Zusammenhanges entdeckt, welcher die einzelnen Theile dieses

---

1) Commentar III. 452. 457. 477.
2) Einleitung I. 236.
3) Untersuchungen I. 111. ff.

Buches sowohl unter sich, als mit dem Ganzen verbindet, daß die Zuversichtlichkeit der Gegner uns nicht imponirt, zumal da man uns an die Genesis erinnert, deren treffliche Anordnung wir kennen.

Num. 1.

Sogleich das erste Capitel wird von Vater[4]) als ein Fragment in Anspruch genommen; es sei ein für sich bestehendes Register der Zählung des Volkes.

Die Gründe dieser Behauptung verschweigt man uns gänzlich: so stark schien die Sache selbst zu sprechen, der wir doch näher treten müssen.

Die ersten Worte des Capitels kündigen eine Rede Jehova's an Mose an, wie wir dieß im dritten Buche bei jedem neuen Abschnitt gefunden haben; der Ort der Offenbarung wird bezeichnet: es ist, wie sich erwarten ließ, die Wüste Sinai, es ist das heilige Zelt; sogar die Zeit wird bestimmt: es ist das zweite Jahr nach dem Auszug aus Aegypten, es ist der erste Tag des zweiten Monats. Konnte es noch stärker hervorgehoben werden, daß unser Abschnitt nicht etwas für sich, sondern für diese ganze Darstellung sein wolle? Seit der Aufrichtung des heiligen Zeltes (**Exod. 40.**) befanden wir uns im ersten Monat des zweiten Jahres, in einem Monat, der für die Gesetzgebung am Sinai so außerordentlich bedeutend war; wir gehen jetzt in den zweiten über, und dieser scheint nicht minder bedeutend werden zu wollen.

Es folgt die Rede Jehova's (**V. 2 — 16.**), durch welche Mose den Befehl empfängt, die ganze waffenfähige Mannschaft vom zwanzigsten Jahre an mit Aaron zu zählen; auch werden zwölf Männer genannt, die an die-

---

4) A. a. O. III. 452.

ser Zählung Theil nehmen sollen, es sind die Fürsten der Stämme Israel's.

Ergiebt sich schon hieraus, daß Cap. 1. keinesweges ein kahles, für sich bestehendes Register enthält, da Jehova auch hier, wie in den vorigen Theilen, in die Handlung eingreift, so wird dieß noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß unter den Stämmen, deren Zählung angeordnet wird (V. 5 — 16.), der Stamm Levi fehlt, wie wir ihn auch in dem hierauf folgenden Verzeichniß (V. 20 — 47.) vermissen: eine Verwicklung, welche wir in der Folge gelöst zu sehen wünschen.

Doch ehe wir die Lösung suchen, drängt sich uns eine Beobachtung über die Reihenfolge der Stämme auf. Bei der Aufzählung der Stammeshäupter wird folgende Ordnung beobachtet: Ruben, Simeon, Juda, Isaschar, Sebulon, Ephraim, Manasse, Benjamin, Dan, Asser, Gad, Naphthali. Die ersten fünf sind Lea's Söhne, unter denen nur Levi fehlt; die folgenden drei sind Rahel's Söhne, jedoch so, daß an Joseph's Statt Ephraim und Manasse stehen; die Söhne der Sclavinnen beschließen die Reihe.

Im Verzeichniß der Stämme sehen wir folgende Anordnung: Ruben, Simeon, Gad, Juda, Isaschar, Sebulon, Ephraim, Manasse, Benjamin, Dan, Asser, Gad, Naphthali. Der Unterschied dieser Reihenfolge von der vorigen besteht darin, daß einer von den Söhnen der Unfreien (Gad) aus seiner Umgebung hervorgezogen und zu den beiden ersten Söhnen Lea's gestellt wird. Werfen wir einen Blick auf den folgenden Abschnitt, der uns die Lagerordnung Israel's beschreibt, nach welcher je drei Stämme den vier Seiten des Heiligthums gegenüber liegen, so begegnet uns Gad, wie hier, zu Ruben und Simeon geordnet, welche mit demselben die Südseite des Lagers

bilden; an der Nordseite sehen wir die drei übrigen Söhne der Unfreien beisammen, wie sie im Verzeichniß mit einander die letzte Stelle einnehmen; östlich steht Juda, Isaschar, Sebulon, westlich Ephraim, Manasse und Benjamin. Die Anordnung unseres Verzeichnisses ist demnach so, daß je drei Stämme neben einander genannt werden, wie sie nach Cap. 2. auf Einer Seite des Lagers neben einander stehen. Diese deutliche Beziehung des ersten Capitels auf das zweite ist uns ein neues Zeichen, wie wenig fragmentarisch die Stellung des ersten ist.

Das Heiligthum Jehova's ist, wie die Betrachtung des Leviticus uns zeigte, der Mittelpunkt der Gesetzgebung; dasselbe soll, nachdem das Gesetz seine Höhe erreicht hat, der Mittelpunkt des Lagers werden; in der Stellung, welche die Stämme zu dem heiligen Zelte einnehmen, soll die Beziehung Israel's zu Jehova zur Erscheinung kommen. Indem gegenwärtiges Capitel diese Erscheinung vorbereitet, beweist es sein gutes Recht auf seine Stellung.

Am Schluß des Verzeichnisses (V. 47.) finden wir die Bemerkung, daß der Stamm Levi nicht gezählt worden sei, worauf der göttliche Befehl mitgetheilt wird, der diesem Verfahren zum Grunde lag (V. 48 ff.).

An diesem Ort wird die Bestimmung des Stammes Levi, welche früher nur eine beiläufige Andeutung gefunden (Exod. 38, 21.), zum ersten Mal gesetzlich ausgesprochen: es ist die Bestimmung zum Dienst am Heiligthum, so wie dieser Stamm hier auch berufen wird, im Lager Israel's die nächste Stelle am Heiligthum einzunehmen.

Man weiß, welchen Einfluß die Erwählung Levi's auf die Gesetzgebung und hiedurch auf die Gestaltung des ganzen Israelitischen Volkslebens ausübt: und der Abschnitt,

der diese Erwählung enthält, sollte uns als ein Fragment, als ein für sich bestehendes Register einer Volkszählung gelten? Auch wenn wir nur das am Nächsten Liegende im Auge hätten, könnten wir nicht dieser Ansicht sein; denn, da die Geschichte der Sinaitischen Dinge sich hier zum Ende neigt, da der Aufbruch der Stämme, wie wir bemerken, nahe bevorsteht, so hat es doch nicht den mindesten Anschein des Fragmentarischen, wenn diejenigen bestimmt werden, welchen das theuerste Gut des Volkes, die Wohnung Jehova's, auf dem Zuge anvertraut sein sollte (V. 51.).

Wir dürfen dieses Capitel nicht verlassen, ohne des Angriffs zu gedenken, der neuerdings von Hartmann gegen dasselbe ergangen ist [2]).

Schon längst hatte man bemerkt, daß die Zahl der waffenfähigen Mannschaft, die sich **Exod. 38, 26.** findet, mit derjenigen übereinkommt, welche sich bei der in gegenwärtigem Abschnitt dargelegten Zählung ergiebt [3]); man hatte sich durch diese Beobachtung zu scharfsinnigen Combinationen anregen lassen, wie dieß namentlich bei Michaelis und Geddes der Fall ist [4]). Hierauf äusserte Vater die Vermuthung, unser Capitel möge die Darstellung der im Exodus erwähnten Zählung sein, die man jedoch fälschlich für die Nachricht von einer zweiten Zählung angesehen und deshalb in das zweite Jahr nach dem Auszug verlegt habe: eine Vermuthung, die von ihrem Urheber selbst als eine unsichere bezeichnet und bei der Frage nach den Fragmenten nicht berücksichtigt worden ist.

---

2) Forschungen S. 195.

3) Man sehe die Nachweisung bei Polus zu dieser Stelle.

4) Man vergleiche Vater zu Num. 1.

Hartmann zieht dieselbe wieder hervor; er nimmt unser Capitel in die Zahl der Wiederholungen im Pentateuch auf, welche die Verschiedenartigkeit der Aufsätze beweisen sollen; eine und dieselbe Handlung sei in zwei verschiedene Zeiten gesetzt worden (Exod. 38, 25. 26. Num. 1.).

Aber diese Verwechselung wäre doch von der seltsamsten Art. Die erste Zählung wird nur beiläufig erwähnt, wo von dem Gewicht des Silbers die Rede ist, welches zu den Fußgestellen der Säulen am Heiligthum verwendet wurde (Exod. 38, 25. 26.); die zweite findet in unserem Abschnitt eine so genaue Darstellung, daß uns selbst die zwölf Fürsten genannt werden, welche sie unter Mose's und Aaron's Aufsicht vollzogen. Bei der ersten kommt die Absonderung der einzelnen Stämme von einander durchaus in keinen Betracht; bei der zweiten ist diese genaue Scheidung die Hauptsache. Die erste ist zum Behuf einer Kopfsteuer unternommen, ja sie scheint wesentlich nichts anderes, als die Erhebung dieser Kopfsteuer zu sein, deren Ertrag zum Bau des Heiligthums bestimmt war: die zweite setzt die Vollendung des Heiligthums voraus, sie will die Stämme um dasselbe ordnen, sie bezeichnet den großen Fortschritt in der Geschichte, nach welchem die Wohnung Jehova's in der Mitte des Lagers stehen soll.

Ohne das Dasein des heiligen Zeltes konnte nicht davon die Rede sein, daß die Stämme des Volkes sich um dasselbe her lagern sollten: so konnte ohne die erste Zählung diese zweite nicht statt finden. Wie war es möglich, beide für identisch zu halten?

Man beruft sich auf die Uebereinstimmung der Zahl, die allerdings ein beachtenswerthes Problem ist. Dürfte aber diese Erscheinung als Beweis der Identität beider

Zählungen benutzt werden, so würde dieß zu den sonderbarsten Entdeckungen führen. Es wäre dann ausgemacht, daß der Zug der Israeliten vom Sinai aus nur eine andere Darstellung desselben Ereignisses sei, welches im Exodus als Zug von Aegypten aus nach dem Sinai beschrieben wird, denn beide Mal wird die Zahl der Männer auf sechsmal hunderttausend angegeben (Exod. 12, 37. Num. 11, 21.).

Num. 2.

Dieser Abschnitt ist, nach Vater[1]), „die für sich bestehende Einrichtung des Lagers der Israeliten."

Uns hat sich so eben die Vorbereitung auf diesen Fortschritt der Geschichte als vollkommen passend bewährt, womit obiger Angriff für uns bereits aller Bedeutung verlustig geworden ist. Aber auch in anderer Beziehung müssen wir widersprechen. Es ist nicht bloß die Einrichtung des Lagers, was wir hier finden; es ist eben so sehr die Anordnung des bevorstehenden Zuges, nach welcher die Wohnung Jehova's auch hier das Centrum bilden soll, dem die Schaaren Juda's und Ruben's voranziehen, die Schaaren Ephraim's und Dan's nachfolgen, (V. 9. 16. 17. 24. 31.). Auch ist es nicht die vollständige Lagerordnung, denn über das Lager des Stammes Levi fehlen die näheren Bestimmungen, denen wir noch entgegen sehen (V. 17.).

Bedürfte Jemand auch unter diesen Umständen noch einer weiteren Nachweisung, daß Cap. 2. für diese Stelle gearbeitet ist, so dürfte man denselben nur darauf aufmerksam machen, wie oft hier die Schaaren des Volkes als die Gezählten bezeichnet werden (V. 4. 6. 8. 9. 11. 13. 15. 16. 19. 21. 23. 24. 26. 28. 30. 31. 32.), wie

---

1) A. a. O. III, 452.

sogar die Eigenheit der vorgenommenen Zählung erwähnt wird, daß die Leviten davon ausgeschlossen blieben, ja wie, als sollte geflissentlich jedes Bedenken gegen unser Capitel abgeschnitten werden, auf den göttlichen Befehl zu dieser Ausschließung hingewiesen wird, der am Schluß des vorigen Capitels zu lesen war (V. 33.).

Es ist doch äußerst merkwürdig, daß die biblische Kritik einen Standpunkt einnehmen kann, auf welchem sie von diesem allen nichts bemerkt.

Num. 3.

Ueber diesen Abschnitt findet sich bei Vater folgendes Bedenken.

„Cap. 3, 1. ff., wo V. 1. dieselbe Ueberschrift ואלה תולדת steht, die in der Genesis als Kennzeichen eines neuen Stückes anerkannt wurde, und hier also auch dafür gelten muß, fängt zwar mit jener Ueberschrift an, nimmt aber von Mosis Söhnen keine Notiz, und enthält von V. 14. wieder ein Geschlechtsregister des Stammes Levi, und die Angabe der Zahl der einzelnen Geschlechter desselben und ihrer Geschäfte bei dem Heiligthum. V. 14. so wie V. 1. ist die Ortsbestimmung noch besonders bemerkt, daß dieß in der Wüste Sinai so war, welches zwar an sich nicht entscheidend für den Anfang eines abgesonderten Stückes, aber immer wenigstens ein Moment ist.“

Wenn dieser Angriff sich selbst nicht recht zu trauen scheint, so zeigt doch die spätere Bemerkung über die vier ersten Capitel dieses Buches: „Alle diese Stücke sind bei dieser ihrer Beschaffenheit doch ohne Zweifel einzelne Stücke“, wie ernstlich er gemeint war. Auch mußte unser

---

1) III, 452. 53.

Abschnitt, wenn man die Stellung der beiden vorhergehenden (C. 1. 2.) nicht begriffen hatte, unverständlich sein, wogegen er uns als ein ganz unentbehrlicher erscheint.

Am Schluß des ersten Capitels fanden wir die zwiefache Bestimmung, daß die übrigen Israeliten nach ihren Abtheilungen gesondert lagern sollten, die Leviten aber zu allernächst rings um das heilige Zelt her (1, 52. 53.). Der erste Theil dieser Bestimmung wird sofort Cap. 2. weiter ausgeführt, indem einem jeden der Stämme seine Stellung angewiesen wird. Unser gegenwärtiges Capitel enthält die nähere Ausführung des zweiten Theiles; denn mit derselben Genauigkeit, welche vorher den übrigen Stämmen gewidmet wurde, sehen wir hier den Stamm Levi behandelt. Wie jene in Cap. 1. und 2. zuerst gezählt, dann in Bezug auf das in der Mitte des Lagers stehende Heiligthum geordnet wurden, so wird dieser hier gleichfalls gezählt nach seinen drei Geschlechtern, deren jedes seine Stellung an einer Seite des Heiligthums empfängt: die Gersoniten an der Westseite (V. 23.), die Kahathiten gegen Süden (V. 29.), die Merariten gegen Norden (V. 35.). Den in höherem Sinne Auserwählten aus diesem auserwählten Stamme: Mose, Aaron und seinen Söhnen, wird die Ostseite zum Lager angewiesen (V. 38.). Die Stellung der einzelnen Geschlechter zum Heiligthum hängt mit der Vertheilung der Geschäfte an dieselben zusammen; darum findet sich schon an diesem Ort im Allgemeinen angegeben, welchen Theil des heiligen Zeltes jedes der Levitischen Geschlechter zu besorgen habe.

Hiemit ist uns die Bedeutung unseres Capitels von V. 14. bis V. 39. deutlich geworden; es ist ein wohlvorbereiteter Fortschritt der Darstellung, die mit Cap. 1. dieses Buches begonnen hatte.

Blicken wir von hier aus auf den Anfang des Capitels. Der Stamm Levi, dem dieser Abschnitt gilt, umfaßt auch Mose und Aaron sammt seinen Söhnen; diese sind die Krone des erwählten Stammes, wie sie denn auch im Lager die erste Stelle einnehmen, die Stelle vor den Thoren des Vorhofs. Nehmen sie in diesem Abschnitt gleichfalls die erste Stelle ein, so befremdet dieß nicht. Auch entspricht die Art, wie über dieselben gesprochen wird, dem Zusammenhange durchaus.

Der Autor führt uns an die genealogische Tafel hin und deutet auf den Punkt, wo die auserwählten Brüder, Aaron und Mose, neben einander stehen, Aaron, als der Aeltere, voran. Hierauf werden die vier Söhne Aaron's genannt, sämmtlich als solche, die gesalbt und zum Priesterthum geweihet worden, womit auf den Leviticus zurückgewiesen wird. Von diesen vier Söhnen hatten zwei, Nadab und Abihu, schon am ersten Tage ihres Priesterthums einen denkwürdigen Tod gefunden (Lev. 10.); auch dieß wird hier erwähnt, und zwar mit der neuen für diese Stelle nothwendigen Bemerkung, daß dieselben keine Nachkommen hinterließen, wodurch es begründet wird, daß gegenwärtig nur zwei Söhne Aaron's, Eleasar und Ithamar, mit ihrem Vater des Priesteramts pflegten. Werden Mose's Söhne hier übergangen, so liegt darin die indirecte Erklärung, daß dieselben, den übrigen Leviten ganz gleichstehend, keinen Antheil am Priesterthum haben.

Hierauf folgt (V. 6 — 10.) der göttliche Befehl an Mose, den Stamm Levi vor Aaron zu stellen, daß er demselben diene und das heilige Zelt sammt allen seinen Geräthen bewache: ein Befehl, dessen Ausführung wir erwarten. Die Leviten sollen Aaron und seinen Söhnen als eine Gabe des Volkes dargebracht werden (V. 9.).

Wenn über dieser letzten Bestimmung für den ersten Blick einiges Dunkel schwebt, so verschwindet dieß durch das Folgende sogleich. Jehova erklärt nämlich (V. 11 — 13.), er nehme die Leviten für sich anstatt der Erstgeburt, die er sich in Aegypten geheiligt habe, worin zugleich eine Zurückweisung auf eine wichtige Stelle des zweiten Buches liegt, wie wir uns kurz vorher an einen Abschnitt des dritten erinnert sahen.

Mit jener göttlichen Erklärung tritt die Erwählung des Stammes Levi in ein neues Licht. Dieser Stamm ist eine Gabe, er ist gewissermaßen ein fortwährendes Opfer, welches Israel seinem Gott darbringt. Indem er die Stelle der Erstgeburt vertritt, die dem Herrn seit den Wundern der Erlösung aus Aegypten geheiligt wurde, mahnt sein Dasein schon an diese Wunder. Durften wir die Heiligung der Erstgeburt als ein Complement des Passa betrachten, so tritt nun die Erwählung des Stammes Levi ganz in dasselbe Verhältniß; sie dient zu fortwährender Erinnerung an den wundervollen Gegenstand jenes ersten unter den Festen Jehova's.

So betrachtet, erscheint die Erwählung Levi's in überraschender Bedeutsamkeit, und wir können nicht umhin, die Stelle, welche diesen tieferen Blick gestattet (3, 1 — 13.), für eben so passend zu dem ganzen Werke, dem sie angehört, als zu dem unmittelbar folgenden Bericht zu erklären, der sich über die Zählung und Lagerordnung der Leviten verbreitet (V. 14 — 39.).

Der Schluß des Capitels (V. 39 — 51.) erzählt, wie hierauf die erstgeborenen Söhne der Israeliten, einen Monat alt und darüber, nach Jehova's Befehl gezählt wurden, wobei sich ergab, daß die Zahl derselben die der Leviten um zwei hundert drei und siebenzig überstieg, und wie für diese ein Lösegeld an die Priester

erlegt werden mußte. Man sieht, wie genau dieser Act mit dem vorhergehenden verbunden ist; ja erst an dieser Stelle wird es deutlich, warum die Leviten vorher von den einmonatlichen Kindern an gezählt wurden. Diese erste Zählung der Leviten dient offenbar der Vergleichung derselben mit der Zahl aller männlichen Erstgeburt des Volkes.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf das oben angeführte Bedenken Vater's, so sehen wir mit Befremden, daß dasselbe die Sache, auf die es hier ankam, gar nicht berührt. Will dieses Bedenken zwei Worte, welche eine hieher gehörige genealogische Angabe einleiten, dann die Angabe über die Oertlichkeit dieses für den Fortschritt der Gesetzgebung so bedeutenden Ereignisses als Zeichen des Fragmentarischen betrachten, so ist es uns im Gegentheil aus dem trefflichen Zusammenhange, in welchem dieser Abschnitt steht, auf's Neue klar geworden, daß ähnliche Worte und Angaben an keiner Stelle dieses Werkes zum Beweise des Fragmentarischen dienen.

Num. 4.

Auch dieser Abschnitt gehört zu denen, von welchen Vater sagt, sie seien ohne Zweifel einzelne Stücke. Folgendes ist es, was uns davon überzeugen soll[1]).

„Cap. 4. folgt noch ein Befehl, die Leviten zu zählen, und zwar nicht die einzelnen Köpfe, wie Cap. 3., sondern die Zahl der zum Dienste Tauglichen wird genannt, und diese Dienste sind hier wieder, aber specieller, angegeben, als Cap. 3."

Ein sehr gütiger Angriff! Macht er uns doch selbst darauf aufmerksam, womit er zurückzuschlagen sei. Aber=

---

1) III, 453.

mals eine Zählung der Leviten: das klang bedenklich; wer wird das Gethane nochmals thun? Doch man beruhigt uns sogleich; die Zählung ist von der vorigen durchaus verschieden. Umfaßt jene den ganzen Stamm, so ist es bei dieser nur eine Auswahl aus demselben; es sind die Männer vom dreißigsten bis zum funfzigsten Jahre, die zum Dienst Berufenen sind es.

Nochmals Angaben über den Dienst: das müßte wohl befremden. Aber der Gegner erinnert uns sofort, im vorigen Cap., dessen vorbereitenden Character wir so eben kennen lernten, sei das Allgemeine, hier das Speciellere, und so sind wir wieder völlig beruhigt, denn ein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besondern hat dieses Werk uns schon zu oft gezeigt.

Ja, ganz in das Einzelne geht hier die Darstellung. Wenn der vorige Abschnitt nur einen Vers auf den Dienst der Söhne Kahath's verwendet (3, 31.), so verbreitet sich der gegenwärtige vom vierten bis zum zwanzigsten Verse über denselben Gegenstand, indem zugleich mit größter Sorgfalt angegeben wird, nach welchen Vorbereitungen von Seiten der Priester ein jedes der heiligen Geräthe in die Hände dieses Geschlechtes der Leviten übergehen soll. Wir dürfen sagen, daß die Erwählung der Leviten mit diesem Abschnitt ihre größte Bestimmtheit erreicht hat.

Auch de Wette[2]) äußert ein Bedenken gegen dieses und das vorige Capitel; sie seien ungefähr in die Zeit von 3 Mos. 8. gehörig.

Hiemit ist in der That wenig gegen die vorhandene Anordnung unseres Werkes gesagt. Die Priesterweihe, auf die man uns verweist, liegt ja diesen Bestimmungen über die Leviten der Zeit nach wirklich ganz nahe; jene

---

2) Beiträge II, 310.

wird im ersten Monat des zweiten Jahres vollzogen, im Anfang des zweiten Monates treten diese ein.

Uebrigens versuche man einmal, Cap. 3. und 4. an jener Stelle des dritten Buches einzuschalten, um sogleich das Unschickliche dieser Operation einzusehen. Dagegen sind sie der gegenwärtigen Stelle, wo sie die in den ersten Capiteln des Buches begonnene Ordnung des Lagers und des Zuges vollenden, durchaus angemessen; man würde Fragmente schaffen, wenn man sie losreißen wollte.

Num. 5. 6.

Sehr stark tritt Vater[3]) gegen diese Capitel auf; man finde hier Gesetze, die weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden und Folgenden im Zusammenhange seien. Eine Anklage, welche von de Wette da weiter ausgeführt wird, wo die völlige Planlosigkeit der Zusammensetzung, wie man sie auch dem schlechtesten, unverständigsten Sammler nicht zutrauen könne, erwiesen werden soll[4]). Folgendes wird uns zum Beweise gegeben.

„Warum, da der Leviticus sonst alle Gesetze umfaßt, welche die Priester besonders angehen, setzte der Sammler nicht Gesetze dahin, wie Cap. 5. und Cap. 6.? Cap. 5, 1 — 4. gehört in das Capitel vom Aussatz, und die darin befohlene Entfernung der Aussätzigen aus dem Lager ist schon 3 Mose 13. befohlen. War es ein einzelnes Fragment, wie es scheint, so sind ja im Leviticus auch andere Gesetze wiederholt und verschieden angeführt. Daß dieses Gesetz später als jene sei, dafür liegt kein Grund in demselben, und wir können auch nicht voraussetzen, daß es der Sammler geglaubt. — V. 5 — 10. ist ein Nach-

---

3) III, 453.

4) Beiträge II, 311 — 13.

trag zu 3 Mose 5, 19. ff., und war also dahin zu setzen. V. 11. ff. enthält die Vorschrift einer Art von Keuschheitsprobe, und gehört in den Leviticus; denn die Priester haben diesen sonderbaren Ritus zu verrichten. Eben so gehört das Gesetz über die Nasiräer Cap. 6, 1 — 21. für die Priester und in den Leviticus. — Es ist kein Grund zu entdecken, warum der Sammler diese Gesetze aus jenem Buche ausgeschlossen."

Also kein Stein dieser Capitel soll auf dem andern bleiben; auf ihre völlige Zerstörung ist es abgesehen.

Wird es gelingen können? Bishieher entfaltete sich das Gesetz immer herrlicher, das Verhältniß Jehova's zu Israel wurde ein immer näheres. Zuletzt sahen wir das Innere sich im Aeußeren glänzend abspiegeln: in dem Lager, in der Stellung der Stämme zum heiligen Zelte, zu dieser Wohnung Jehova's. Die Zelte Israel's stehen nun in schönster Ordnung, Stamm bei Stamm, in ihrer Mitte das Heiligthum, umgeben von den Erwählten, an den Thoren des Vorhofs gegen Osten die Zelte Mose's und Aaron's. So schön sollte sich Alles geordnet haben, um mit der schnödesten Unordnung zu enden?

In der Lagerordnung (Cap. 1 — 4.) bereitete sich der Zug vor; wir erwarten ihn. Doch zuvor noch die Weihung der Leviten zu ihrem Dienst, die wir in Cap. 3. durch einen göttlichen Befehl vorbereitet sahen (V. 6.). Kommen zuvor noch einige Gesetze, so wird sich nur fragen, in welchem Verhältniß sie zu der Höhe stehen, auf welche sich die Gesetzgebung zuletzt mit der neuen, bedeutungsvollen Anordnung des Lagers erhoben hat. Gehen wir denn rasch an die Betrachtung!

5, 1 — 4.

Zuerst findet sich der Befehl Jehova's, alle Aussätzigen, alle mit einem unreinen Fluß Behafteten, alle an

Leichnamen unrein Gewordenen, es sei Mann oder Weib, aus dem Lager zu entfernen. Macht eure Lager nicht unrein, sagt Jehova, in deren Mitte ich wohne! Und das Volk gehorcht und schickt die Unreinen zu dem Lager hinaus.

Wo war die Darstellung vor dieser Stelle? War sie nicht bei der Lagerordnung? Und wovon ist hier die Rede? Nicht auch vom Lager? Aber vielleicht wird hier ein ganz anderer Zustand des Lagers vorausgesetzt, als der vorher beschriebene? Keinesweges. Dort ordnen sich die Stämme um das Heiligthum; hier beruft sich Jehova darauf, daß er in ihrer Mitte wohne, diese Gegenwart Jehova's wird die Veranlassung eines Gesetzes. Weil es so ist, wie die vorigen Abschnitte zeigten, weil die Wohnung Jehova's der Mittelpunkt des Lagers ist, sollen die Unreinen sich entfernen. Das Lager Israel's soll ein völlig reines sein. War das Wohnen Jehova's in der Mitte seines Volkes eine That der gnädigsten Herablassung, so kam es dem Volke zu, solche Gnade zu ehren. Es ist die Entfernung der Unreinen, die zuerst gefordert und vollzogen wird, ähnlich wie nach der Aufrichtung des Heiligthums, die sich mit der Priesterweihe vollendete, die Gebote über Rein und Unrein folgten, deren Tendenz es vornehmlich war, alles Unreine vom Heiligthum abzuhalten. Hier stehen wir höher; das Unreine soll nicht einmal im Lager sein. Von den Aussätzigen war dieß allerdings schon 3 Mos. 13, 46. gesagt; von den übrigen Unreinen aber nicht. Hier erst werden diese den Aussätzigen gleichgestellt, sie werden mit ihnen aus dem Lager verwiesen.

Der Fortschritt ist vollkommen deutlich. Wie konnte man sagen, diese Stelle gehöre in das Capitel vom Aussatz? Sie erinnert an dasselbe, sie zeigt wie ernstlich das

darin enthaltene Gesetz gemeint war; sie erzählt, bei welcher Gelegenheit das dort Angedeutete sich noch höher entwickelte und in Kraft trat. Sie ist uns demnach ein treffliches Zeichen des Zusammenhangs.

Wie, wenn sie überdieß das Verständniß der folgenden Gesetze eröffnete? Wie, wenn sie eine neue Reihe von Gesetzen anführte, wie dieß der Abschnitt im dritten Buche thut, dem sie entspricht?

5, 5 — 10.

Es folgt zunächst die göttliche Aufforderung, wer sich an dem Gut seines Nächsten und hiemit an Jehova vergriffen habe, solle seine Schuld bekennen und abtragen; sei der Nächste nicht mehr unter den Lebenden, so solle man dem Erben desselben Ersatz leisten, wenn auch dieser fehle, dem Priester.

Die leibliche Unreinheit war aus dem Lager entfernt; wir sehen, daß nun die Reihe an die sittliche kommt. Was bisher verborgen geblieben, soll nun an den Tag kommen, es soll abgethan und gesühnt werden. Jehova wohnt in der Mitte des Volkes, und die Beleidigung des Nächsten gilt ihm für seine eigene. Nach so großer Gnade erwartet er, daß jedes Glied seines Volkes geneigt sei, auch die verborgene Schuld zu bekennen, damit das Lager, zu welchem Jehova sich herabgelassen, von aller Befleckung frei werde.

Wird die Reinigung des Lagers und Volkes auf diesem Punkte inne halten? Wir erinnern uns wohl, wie hoch dieses Gesetz die Verletzung des Nächsten an seinem Eigenthum nahm; aber es redete darauf von noch schwereren Sünden. Werden sie an dieser merkwürdigen Stelle fehlen dürfen?

5, 11 — 31.

Sie fehlen nicht. Es ist gleichfalls eine geheime Unreinheit (V. 13. 14. 19. 20. 27. 28. 29.), die nun behandelt wird, die Sünde des Ehebruchs. Die Gesetzgebung war bereits früher so weit fortgeschritten, daß sie für Ehebrecher die Todesstrafe aussprach (Lev. 20.). Sie begnügt sich damit noch nicht. An dieser Stelle, wo es die Reinigung des Lagers gilt, erhebt sich das Gesetz bis dahin, daß es nicht einmal den Verdacht des Ehebruchs im Volke Jehova's duldet. Hat ein Weib sich diesen Verdacht zugezogen, so soll der Mann dasselbe unter Vermittlung des Priesters vor Jehova stellen, damit ein Gottesurtheil über Schuld und Unschuld entscheide; und hiemit hat das Gebot der ehelichen Treue, das Gebot der Keuschheit überhaupt, das im Leviticus schon mit so großer Strenge aufgetreten war, eine Höhe erreicht, die gänzlich zu diesem Stande der Dinge paßt.

Dabei läßt sich bemerken, daß der Fortschritt vom leiblicher zu sittlicher Reinheit dem Gange, welchen das Gesetz nach dem Beginn des priesterlichen Dienstes im Heiligthum nahm, ganz analog ist, so daß an unserer Stelle die wichtigsten Seiten des Gesetzes berührt werden. Der Befehl, die leiblich Unreinen aus dem Lager zu verweisen, repräsentirt die ganze Reihe von Gesetzen, welche die Furcht Jehova's, als des Heiligen, einzuprägen streben. In den beiden Geboten, welche das freiwillige Bekenntniß, oder die unfreiwillige Offenbarung verborgener Unreinheit und Schuld zum Ziele haben, stellt sich die andere Seite des Gesetzes dar, welche die Liebe zum Nächsten fordert.

Nach dieser Auffassung, die so nahe liegt, ist unser Capitel von jener schmählichen Unordnung, die man ihm Schuld gab, außerordentlich fern; in sich zusammenhängend,

schließt es sich an den Abschnitt von der Lagerordnung trefflich an, es giebt zugleich einen neuen Beweis der pädagogischen Weisheit dieser Gesetzgebung.

Die erste Hälfte der so heftig angegriffenen Stelle läßt sich, wie wir sehen, nicht aus dem Felde schlagen; es ist Zeit, daß die zweite in den Kampf trete.

6, 1 — 22.

Es ist das merkwürdige Nasir-Gesetz, das uns hier begegnet. Tritt es an passender Stelle ein? Doch diese Frage kommt jetzt noch zu früh; fragen wir zuvor nach der Stellung, welche die Nasiräer im erwählten Volke einnehmen.

Sie sind, wie schon der Name sagt, dem Herrn geweihet; sie sind, so lange ihr Gelübde währt, heilig (V. 5. 8.). Im Vergleich zu den übrigen Völkern ist ganz Israel heilig, als Jehova's erwähltes, eigenthümliches Volk. Im Vergleich zu dem ganzen Volke stehen wiederum die Priester als Heilige da; sie sind die Auserwählten des heiligen Volkes. Im Vergleich mit ihnen, wird dem Volke das Prädicat der Heiligkeit abgesprochen, und zwar mit so großer Schärfe, daß die Berührung des Altars, überhaupt jeder Eingriff in das Priesterthum von Seiten des Volkes und selbst der Leviten mit dem Tode bestraft wird (Num. 3, 10.). Diese Heiligen nun sind es durch Jehova's Wahl, wie das ganze Volk seine relative Heiligkeit dieser Wahl zu danken hat.

Der Nasiräer dagegen ist heilig durch eigne Wahl, und es ist das Neue in gegenwärtigem Gesetz, daß es den Weg zu dieser Heiligkeit bahnt, die bis dahin noch keine Erwähnung gefunden hatte. Man kann nicht sagen, daß diese Heiligkeit aus eigner Wahl im Widerspruch mit dem Sinne der Gesetzgebung stünde; ihre Möglichkeit ruht

auf der durch Jehova's Wahl gegebenen Heiligkeit des ganzen Volkes, auf dem Bunde, in welchem jedes Glied desselben mit Jehova, dem Heiligen, steht.

Das Gesetz ordnet Opfer an, die nicht auf eigner Wahl beruhen, sondern dargebracht werden müssen; so das tägliche, so die Opfer der Sabbathe und Feste, auch die Sünd- und Schuldopfer, die nach gewissen Vergehungen unerläßlich sind. Diese alle sind auf das Genaueste bestimmt. Dennoch überläßt das Opfergesetz der freien Wahl auch etwas; es giebt freiwillige Opfer, es giebt Gelübde, die zwar dargebracht werden müssen, aber doch nur deßhalb, weil man sich aus freier Wahl dazu verbunden hat. Die Wohnung Jehova's ist zugleich ein schönes Denkmal der Liebe Israel's zu seinem Gott, da sie zum größten Theile aus freiwilligen Gaben des Volkes errichtet wurde. Ja, die freie, menschliche Wahl hatte selbst bei der Aufrichtung des heiligen Bundes einen großen Antheil; freiwillig nahm das Volk die Gebote an, freiwillig trat es in den Bund.

Wir sehen, wie stark hier neben der göttlichen Wahl die menschliche auftritt. Israel ist von Jehova erwählt, aber es folgt freiwillig dieser göttlichen Wahl.

Der Nasiräer, der von der Vermeidung verbotener Lust, zu freiwilliger Enthaltung von erlaubtem Genuß fortschreitet, repräsentirt die Freiwilligkeit Israels; indem er für heilig erklärt, und hiemit den Auserwählten des Volkes, den Priestern, gleichgestellt wird, bildet sich an ihm zugleich die Gnade Jehova's über Israel glänzend ab.

Ein Fortschritt der Gesetzgebung, welcher, höchst bedeutungsvoll an sich, zu der gegenwärtig erreichten Höhe vollkommen paßt. War es durch die drei letzten Gesetze eingeschärft worden, daß Jehova in der Mitte eines reinen

Volkes zu wohnen gedenke, so sagt das Nasir-Gesetz, daß er eine willige, vollständige Hingebung von Seiten des Volkes erwarte.

6, 22 — 27.

So weit war die Offenbarung gediehen. Das ganze Volk hat sich um die Wohnung Jehova's geordnet; das Gesetz hat sich von Stufe zu Stufe erhoben, und unter so williger Zustimmung des Volkes, daß zuletzt, wie wir so eben sahen, sogar von freiwilliger Entsagung geredet werden konnte. Es ist unmöglich, sich Israel auf diesem Standpunkt anders zu denken, als über alle diese gnadenreichen Offenbarungen Gottes hocherfreut, zugleich mit froher Erwartung in die nächste Zukunft blickend, bereit zum Aufbruch vom Sinai nach dem Lande der Verheißung, wie es schon in voller Ordnung zu diesem Zuge steht.

Da ergeht das Gebot Jehova's an die Priester, das Volk zu segnen: Jehova segne dich und behüte dich; Jehova erleuchte sein Angesicht über dir und sei dir gnädig; Jehova erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden! Sie sollen, spricht Jehova, meinen Namen auf die Kinder Israel legen, und ich will sie segnen (V. 27.).

Sein Segen kann nun auf ihnen ruhen, denn sie haben auf seine Stimme gehört; er soll nun auf ihnen ruhen; als die Gesegneten Jehova's sollen sie den entscheidenden Schritt zur Einnahme des verheißenen Landes thun.

So bietet ein Abschnitt, über welchen die Kritik den Stab mit so großer Zuversicht gebrochen hatte, bis in seine letzten Worte eine Anschauung dar, der nicht leicht eine andere an Reinheit und Erhabenheit gleichkommen möchte.

Num. 7.

Auch dieses Capitel ist nach Vater ein einzelnes Stück[1]); es enthalte einen Nachtrag zu der Exod. 40. erzählten Einweihung der sogenannten Stiftshütte, welcher sich nach den deutlichen Worten des Textes an die Zeit von Exod. 40, 16. anschließe. Desgleichen behauptet de Wette[2]), unser Capitel schließe sich unmittelbar an 2 Mose 40. an; es gehört zu den Beweisen der Planlosigkeit, daß Cap. 7., ein zur Einweihung der Stiftshütte gehöriges Stück, so spät und so ganz außer Zusammenhang nachfolgt.

Es wäre doch Schade um einen Abschnitt, der uns einen so schönen Blick in die Sinaitische Geschichte eröffnet. Nach so außerordentlichen Thaten Jehova's, die sich fast sämmtlich sogleich als Thaten der Gnade erkennen lassen, möchte man einmal von Seiten des Volkes ein Zeichen dankbarer Anerkennung, froher Hingebung, sehen. Großentheils freiwillige Gaben waren es, von welchen das Heiligthum erbaut wurde. Aber wie weit war die Offenbarung seitdem vorgeschritten! Wie nahe war Jehova seinem Volke getreten, da er das heilige Zelt zu seiner Wohnung, zur Stätte seiner Offenbarung erkor! Es gewährt eine eigne Befriedigung, in gegenwärtigem Abschnitt den Reichthum von Geschenken zu sehen, den sämmtliche Fürsten der Stämme zum Heiligthum darbrachten. Zwölf Tage nach einander brachten die Fürsten, jeder an seinem bestimmten Tage, Geschenke und Opfer dar, die bei allen genau dieselben waren, als hätte jeder Stamm hiemit bezeugen wollen, daß er gleichen Antheil am Heiligthum habe, wie die übrigen. In das Gesetzbuch aufge-

---

1) III, 452.

2) Beiträge II, 310. 312.

nommen, waren diese Gaben für die späteren Generationen zugleich eine Ermunterung, den Vätern in willigem Dienst am Hause Jehova's nachzufolgen.

Sei die Stellung dieses Abschnittes etwas schwierig: er wird uns immer willkommen sein. Aber ist denn die Schwierigkeit wirklich so groß?

Der erste Vers bereitet auf eine Geschichte vor, die nach der Aufrichtung des Heiligthums fällt. Man verweist uns deshalb auf 2 Mos. 40.; dorthin gehöre unser Abschnitt offenbar. Aber derselbe Vers setzt diese Geschichte bestimmter nach der Salbung des Heiligthums, die in dem angeführten Capitel zwar geboten (40, 9 — 11), aber erst in der Zeit der Priesterweihe (Lev. 8, 10—12.), gleichzeitig mit der Salbung Aaron's, vollzogen wird. Es war demnach ein übler Rath, unsern Abschnitt unmittelbar an 2 Mos. 40., an ein Capitel anzuschließen, zu dem er, nach seiner eignen Aussage im ersten Vers, nicht gehört. Man wird den Vorschlag auf diese Erinnerung hin fallen lassen; aber nun wird der Bericht über die Priesterweihe als der Ort bezeichnet werden, wo die Fürsten der Stämme mit ihren Gaben hätten eintreten sollen, die ja ausdrücklich zur Einweihung des Altars (7, 10.) gebracht wurden.

Doch der erste so gänzlich unpassende Vorschlag hat uns bedenklich gemacht; auch hat der alte, treue Autor mit seiner sinnvollen Anordnung unser Vertrauen in zu hohem Grade gewonnen, als daß wir uns geneigt finden sollten, ihn zu meistern. Wie schön die Gesetzgebung seit der Einweihung des Heiligthums und der Priester (Lev. 8 — 10.) von Stufe zu Stufe sich erhob, bis zu den Gesetzen, die unserm Abschnitt unmittelbar vorhergehen, das haben wir mit wahrer Freude beobachtet; wie, wenn der Autor die Darstellung dieses Fortschrittes aus guten

Gründen mit dem Bericht über die fürstlichen Geschenke nicht unterbrechen wollte? Die Geschenke für das Heiligthum waren recht wohl gemeint; unendlich bedeutender in jedem Fall müssen die Gesetze sein, die in derselben Zeit aus dem Allerheiligsten an das Volk ergingen. Was wollen wir dagegen sagen, wenn der Autor jener Geschenke erst da gedenkt, wo ein Ruhepunkt der Darstellung eingetreten ist?

Blicken wir noch einmal in unsern Abschnitt. Früher, als nach **Lev. 8 — 10.**, konnte er, wie wir aus dem ersten Verse ersahen, nicht kommen. Im zweiten Verse sehen wir die Fürsten als diejenigen bezeichnet, die über den Gezählten standen: eine deutliche Beziehung auf **Num. 1.**; und hiemit sind wir denn über das dritte Buch völlig hinaus. Nach V. 7. 8. übergab Mose die geschenkten Wagen mit ihrem Gespann den Leviten, zwei dem Geschlecht Gerson, vier dem Geschlecht Merari, in Betracht des Dienstes, den diese Geschlechter am Heiligthum zu verrichten hatten; während Kahath, welchem die allerheiligsten Geräthe zu tragen gegeben waren, bei dieser Vertheilung leer ausging. Hätte dieß am Ende des zweiten Buches, hätte es im dritten einen Sinn gehabt? An dieser Stelle aber, nachdem der Dienst der Leviten im vierten Capitel des vierten Buches eine sorgfältige Behandlung gefunden hat, ist Alles wohl verständlich und für die Auffassung jener Verhältnisse ganz erwünscht. War im vierten Capitel die Art des Transportes der Bretter und Säulen noch unklar geblieben, so fällt diese Dunkelheit hier hinweg.

Es bleibt sonach nur die Frage übrig, warum unser Abschnitt nicht vielmehr vor den Gesetzen von **Num. 5. 6.** eintritt, als nach denselben; wobei es, wenn man dieser zudringlichen Frage Raum geben will, wohl völlig

genügen wird, auf die innige Beziehung hinzuweisen, in welcher diese Gesetze zu der Lagerordnung (Num. 1—4.) stehen, auf welche sie folgen. —

Einen besondern Anstoß hat die Kritik am Schluß=vers unseres Capitels genommen (V. 89.), über welchen wir bei Vater[3]) folgende Bemerkung finden.

„V. 89. ist völlig außer Zusammenhange mit dem Vorher=gehenden und Folgenden. אתו bezieht sich unstreitig auf Jehova, und doch geht dieß Wort keinesweges vorher, weder hier, noch auch in irgend einer Stelle von Exod. 40., an die man diesen Vers vielleicht anreihen zu können meinen möchte. Wir finden auch in andern Theilen des A. T. Stellen, wo der=gleichen Pronomina stehen, ohne sich zunächst auf irgend etwas zu beziehen. In den meisten dieser Stellen liegt freilich in den vorhergehenden, wenn auch nicht immer den nächsten Sätzen, wenigstens der Begriff, wenn auch nicht das Wort, worauf sich ein solches Pronomen be=zieht, oder der Gegenstand ist durch etwas vorbereitet (vergl. die Beispiele in **Glassii philolog. Sacr. — Gram-mat. Tract. II. Canon. XII.**). In einigen Stellen hin=gegen, wo das eben Gesagte eben so wenig, als hier, der Fall ist, z. B. Ps. 114, 2., hat man dieß längst für eine Spur gehalten, daß etwas Vorhergegangenes weg=gefallen, und das, was wir so lesen, fragmentarisch sei. Auch hier kann man wohl kaum glauben, daß es bloßes Versehen des Verfassers ohne irgend eine Veranlassung sei, so zu schreiben; und natürlich ist besonders mitten un=ter einer Anzahl von Nachträgen der Gedanke, daß auch dieser Vers ein abgerissenes Stück sein möge, das ander=

---

3) III, 89.

wärts in einer Verbindung stand, worauf sich אתו bezog, hier aber eingeschaltet wurde, um diesen Umstand nachzuholen.“

Diesen Umstand: wir fragen, welchen? Wir sehen den ganzen Satz durch; nirgends zeigt sich ein Umstand, auf den hier hingedeutet sein könnte. Zurück bis zu den ersten Worten dieser überlangen Auseinandersetzung: der Umstand ist nirgends erwähnt. Dennoch, als wäre er ganz unverkennbar bezeichnet, hat er das Pronomen, „diesen“ neben sich. Kann die Kritik dieß gestatten? Unmöglich; sie würde mit sich selbst uneins sein. Das kleine „diesen“ spricht das Todesurtheil über die ganze Bemerkung zu V. 89. aus. Sie ist, das Pronomen bezeugt es, völlig außer Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden; sie ist ein Fragment, das sich, wer weiß, auf welchen sonderbaren Wegen, hieher verirrt hat.

Doch nein! Folgen wir dem Beispiele dieser gestrengen Kritik nicht nach. Zwar geht keinesweges ein Wort vorher, worauf sich das Pronomen beziehen könnte, weder im letzten Satze, noch in den früheren; aber wir müßten lügen, wenn wir vorgäben, es nicht verstehen zu können. Dieser Umstand ist der Inhalt von V. 89. Seltsam bleibt es freilich, daß die Kritik einen Vers für völlig fragmentarisch erklärt, dessen Inhalt sie weder prüft, noch auch nur andeutet, wodurch wir in der Vermuthung bestärkt werden könnten, daß jene ganze kritische Stelle ein loses Fragment sei, welches zufällig gerade die leichtere Zugabe zu dem verloren gegangenen tüchtigeren Beweise enthalte. Aber wir geben dieser Vermuthung keinen Raum, und stellen nur die Bedingung, daß man den angefochtenen Vers in Ruhe lasse. Gilt es selbst dieser skeptischen Kritik als unbestreitbar, daß jenes אתו (mit ihm) auf Jehova deute, so muß die Beziehung doch in

der That deutlich genug sein; und ist sie dieses, was wollen wir mehr? Giebt es ein Pythagoräisches Er, warum sollte ein Israelitisches undenkbar sein? Hätte man uns nur nicht an Ps. 114. erinnert; denn hier steht dieses Er am Anfang des wundervoll lebendigen Liedes so erhaben da, bis gegen das Ende dem Fragenden der große Name genannt wird. Hat man bei diesem kurzen, majestätischen Hymnus, in welchem das Meer und der Jordan vor Jehova fliehet, die Methode des Zerbrechens wirklich angewendet so hat der Psalm eines solchen Beginnens nur spotten können.

Wenn übrigens der Gegner den Canon aufstellt, meistens sei der Begriff, wenn auch nicht das Wort, worauf sich ein solches scheinbar abrupt stehendes Pronomen beziehe, im Vorhergehenden gegeben, oder der Gegenstand sei durch irgend etwas vorbereitet: dürfte dann wohl Ps. 114, 2. als Ausnahme angesehen werden? Ist nur Israel genannt, ist überdieß der Auszug Israel's aus Aegypten genannt, so ist Jehova ohne Zweifel auf das Kräftigste mitgenannt. Und nicht anders verhält es sich mit unserer Stelle. Im ganzen Capitel, dem sie angehört, ist die Rede vom heiligen Zelte, zu dem ein Fürst des erwählten Volkes nach dem andern mit Gaben und Opfern hinzutritt. Auch redet V. 89. selbst noch vom heiligen Zelte. Ist dieses genannt — es ist die Wohnung Jehova's — so ist Jehova ohne Zweifel mitgenannt. Die Bezeichnung des Zeltes ist hier Ohel Moed d. i. Zelt der Zusammenkunft, was wir nach dem Ausspruch **Exod. 25, 22.** von dem Zusammenkommen Jehova's mit Mose, von der Zwiesprache mit Mose, zu verstehen haben. So ist denn der Begriff des hier genannten Ohel Moed ohne Jehova gar nicht zu denken: so

wenig darf man behaupten, daß der Gegenstand jenes Pronomens nicht vorbereitet sei.

Hat die Kritik uns den Kampf mit ihr möglich gemacht, ohne daß wir von dem Inhalt des fraglichen Verses redeten, so wollen wir ihn doch nicht übergehen. Es ist die Nachricht, daß Mose, wenn er in das Ohel Moed ging, um mit Jehova zu reden, die Stimme vom Kapporeth aus über der Lade des Gesetzes erschallen hörte. Von der Salbung, also in gewissem Sinne von der Vollendung des Heiligthums, war vorher gesprochen worden; hierauf bezogen sich die Gaben der Fürsten. Es ist, als sollte nun mit der Nachricht über die Art der göttlichen Offenbarung an Mose das ganze Heil genannt werden, das dem Volke in diesem Zelte zu Theil geworden war. Es ist Jehova's Wohnung; es ist der Ort seiner Offenbarung. Was Jehova verheißen, als er die Bundeslade, dieses erste Stück des Heiligthums, zu machen befahl, daß er hier mit Mose zusammenkommen und von dem Kapporeth aus zwischen den beiden Cherubim zu ihm reden werde (**Exod. 25, 22.**), das hat in der That, dieß ist die Bedeutung unserer Stelle, seine Erfüllung gefunden.

Unter den Stücken des vierten Buches, welche nach de Wette[4]) von Stücken des zweiten verschieden sind, steht auch unsere Stelle, verglichen mit der so eben erwähnten **Exod. 25, 22.** Wir sehen wohl, daß beide verschieden sind: die eine ist in den Befehl zur Errichtung des heiligen Zeltes verwebt, sie steht an der Spitze dieses Befehls, dessen höchsten Zweck sie in einer bedeutungsvollen Verheißung ausspricht; die andere folgt, nachdem das Heiligthum der Mittelpunkt des Gesetzes und des Lagers geworden ist, und berichtet über die Art, wie

---

4) Einleitung I. S. 236. 37.

jene Verheißung erfüllt worden sei, sie ist das Correlatum der ersten. Was soll ein so klares Verhältniß für die fragmentarische Zusammensetzung des vierten und zweiten Buchs beweisen?

Spricht es doch im Gegentheil laut genug für den Zusammenhang der Darstellung!

Num. 8. (V. 1 — 4.)

Es befremdet allerdings, zunächst (V. 1 — 4.) vom goldenen Leuchter reden zu hören. Es ist der Befehl an Aaron, die sieben Lampen immer so aufzusetzen, daß sie nach vorn leuchten (V. 1. 2.); hierauf die Bemerkung, daß Aaron sich gehorsam erwiesen (V. 3.); endlich die Angabe, daß der Leuchter mit allen seinen Theilen von lauterem Golde gewesen sei, ganz nach dem Vorbilde, welches Jehova dem Gesetzgeber einst gezeigt habe.

Vater versäumt nicht, auch diese Stelle in Anspruch zu nehmen; sie sei recht deutlich ein einzelnes Stück, nicht sowohl Nachtrag, als bloße Wiederholung des schon **Exod. 25, 37.** Dagewesenen [1]). So führt auch de Wette [2]) diese Stelle zum Beweise des Fragmentarischen an; ein Verfahren, das uns durchaus nicht in Verwunderung setzt; die Gegner meinten ja schon lange vor dieser Stelle gewonnenes Spiel zu haben.

Unser Standpunkt jedoch ist ein anderer. Nachdem die Ordnung dieses ehrwürdigen Buches uns bisher selbst an solchen Stellen klar geworden ist, wo die Gegner die äußerste Unordnung entdeckten, fordert eine befremdende Erscheinung uns nur kräftiger zu stiller Versenkung in den Gegenstand auf.

---

1) III, 453.
2) Einleitung I. S. 237.

So weit unsere Stelle gesetzlich ist, bietet sie die Wiederholung eines früher an gehörigem Orte gegebenen Befehles dar (V. 2. Exod. 25, 37.). Die bisher beobachteten Wiederholungen göttlicher Gesetze waren so sachgemäß, daß wir vollkommen zu der Annahme berechtigt wären, auch gegenwärtige Wiederholung möge durch irgend ein Ereigniß, vielleicht durch ein Versehen der Priester, hervorgerufen sein. Dazu würde dann die Bemerkung passen, die uns in V. 3. zuerst begegnet, daß Aaron den empfangenen Befehl genau ausgeführt habe, und ein Blick auf die Pracht des Leuchters, wie er uns V. 4. gegeben wird, könnte in diesem Zusammenhange nicht befremden.

Indeß dieser letzte Vers, der uns zugleich daran erinnert, daß der Leuchter nach einem von Jehova gezeigten Vorbilde verfertigt worden, scheint doch für eine tiefere Bedeutsamkeit der Stelle zu sprechen.

Wir sahen unmittelbar vorher (7, 89.) den Mittler des Bundes im Vordertheil des Zeltes vor dem Allerheiligsten stehen, von wo ihm die Stimme des gegenwärtigen Gottes erscholl. Auf denselben Theil des Heiligthums wird hier (8, 1 — 4.) unser Blick gelenkt; der Leuchter glänzt uns mit seinen sieben Armen und Lampen entgegen. Vollendet diese Stelle nicht die Anschauung, welche wir zuletzt (7, 89.) empfangen hatten? Hier war es, wo Mose stand; im Schein dieser sieben Lampen, im Lichte Jehova's, des allmächtigen Schöpfers der Welt, empfing er, was diese Lichter symbolisirten, Offenbarung Jehova's, Licht vom wahrhaftigen Gott. Die Darstellung in unserer Stelle (8, 1 — 4.), die uns allerdings fremdartig klingt, wäre dann nicht so zu fassen, als wenn der Befehl, die Lampen anzuzünden, erst jetzt gegeben, oder doch ausgeführt worden wäre; sie würde nur dieß

sagen, daß Aaron fortwährend gethan, was Jehova durch Mose geboten, daß diese Lampen ununterbrochen im Heiligthum brannten, wo Mose stand, um die Stimme aus dem Allerheiligsten zu vernehmen. Der Autor führt uns vor ein erhabenes Bild; er zeigt uns zuerst dieses (7, 89.), dann dieses (8, 1 — 4.); er thut es schweigend, und überläßt uns der Betrachtung. Zur Vollendung jener erhabenen Anschauung würde es dann gehören, daß die sieben Lampen auf einem Leuchter von lauterem Golde stehen, gleichsam auf einem Gewächse von Gold, dessen Urbild Jehova gezeigt hatte, welches demnach ganz ein göttlich geheimnißvolles Werk war, strahlend von der Majestät Jehova's.

Könnten wir wohl sagen, jetzt sei es nicht Zeit gewesen, uns vor ein solches Bild zu stellen? Die Gesetzgebung hat sich so hoch erhoben, als sie es an diesem Orte thun wollte. Das Volk ist um seinen Gott versammelt; es hat den Segen empfangen, und ist bereit, sich und der Wohnung Jehova's die verheißene Heimath zu erkämpfen; es ist nahe daran, daß das Heiligthum zum ersten Mal zerlegt und von dem Gebiete der großen Offenbarungen hinweggeführt werde, die Wagen für die Bretter und Säulen sind schon bereit (Num. 7.). Da wird uns noch ein Blick in das herrliche Geheimniß dieses Heiligthums eröffnet. Es ist die Wohnung Jehova's; hier hat Mose im Schein der sieben Lampen die Stimme Gottes gehört; es ist erfüllt worden, was Jehova sogleich im Anfang, sobald vom Heiligthum die Rede war (Exod. 25, 22.), verheißen hatte. So kehrt das Ende zum Anfang zurück.

Num. 8, 5 — 22.

Wir kommen zu einem neuen Abschnitt, der von den

Leviten handelt, und nach Vater[1]) zu einem Gebiete gehört (8 — 10, 10.), auf welchem nur einzelne Einrichtungen und Verordnungen ohne Verbindung stehen.

Es ist uns noch nicht entfallen, was sich bei Betrachtung des dritten Capitels ergab, daß der eigentlich entscheidende Act in Beziehung auf die Leviten, die Einführung derselben in ihren Dienst, noch zu erwarten stand, wozu wir dort den göttlichen Befehl im Allgemeinen schon gegeben sahen (3, 5 — 10.). Das Erwartete, für die Thora Israel's schlechthin Unentbehrliche, tritt ein: und dieß ist eine von den Stellen, die nach Vater so sehr ohne Verbindung stehen, daß man sie für Fragmente erklären muß.

Führt unser Abschnitt nicht im Gegentheil die Geschichte vom Sinai entschieden weiter? Schon früher waren die Leviten in gewisser Weise für ein Opfer erklärt worden, welches Jehova von seinem Volke anstatt der Erstgeburt nehmen wolle, die in Aegypten sein Eigenthum geworden war. Hier sehen wir sie, nach vorhergegangener Reinigung, von Mose geführt, vor dem heiligen Zelte erscheinen, wo sich zugleich die ganze Gemeinde versammelt. Es kommt zu einer höchst feierlichen Handlung. Die Israeliten legen den Leviten die Hände auf, und Aaron webt sie als ein Webopfer Israels vor Jehova. Die Leviten ihrerseits legen ihre Hände den zum Sündopfer und Brandopfer erwählten Thieren auf zu ihrer eigenen Versühnung (V. 12.), wie sie selbst, gleichsam als ein lebendiges Opfer, zur Versühnung des Volkes (V. 19.) dienen sollen. Wenn es sich bereits früher andeutete, daß die Erwählung der Leviten mit der tiefsten Idee dieser Gesetzgebung, mit der Versühnung, zusammen-

---

1) III, 453.

hänge, weßhalb denn auch jedes Ueberschreiten in das Gebiet ihres Berufes als Todsünde betrachtet wird, so tritt dieses Verhältniß uns hier thatsächlich in voller Klarheit entgegen, und in demselben Moment fällt ein neues Licht auf das Lager Israel's: es ist nach der Idee der Versühnung geordnet.

Nein! Ein Fragment nenne man den Abschnitt nicht, welcher, indem er die Handlung weiter leitet, ein so erwünschtes Licht über die tiefsten Gedanken dieses Gesetzes giebt. Die Einweihung der Leviten ist allerdings von ihrer Erwählung geschieden; aber auf ganz analoge Weise sahen wir die Erwählung der Priester in das Gesetz über die Errichtung des Heiligthums (Exod. 28, 1.) verwebt; hierauf folgte in gleicher Verbindung das Gesetz über die Heiligung derselben zu ihrem Amte (Exod. 29.), und erst im dritten Buche (Lev. 8 — 10.) die Priesterweihe selbst. Diese konnte nämlich nicht vor der Aufrichtung des Heiligthums, welche das zweite Buch beschließt, und eben so wenig vor dem am Anfang des dritten Buches befindlichen Opfergesetz (Lev. 1 — 7.) vollzogen werden, nach welchem die Priester sich zu richten hatten. Ihre Einführung trat demnach erst dann ein, als ihnen die Möglichkeit gegeben war, den Dienst am Heiligthum zu vollziehen. Auf ähnliche Weise ist die Erwählung der Leviten, so wie der Befehl zu ihrer Anstellung, in organischer Verbindung mit dem Gesetz vom Lager (Num. 1, 48 ff. 3, 5 — 10.), während die Einweihung derselben erst da folgt, wo sie des Rufes, das heilige Zelt abzubrechen, jeden Augenblick gewärtig sein mußten. Es ist deutlich: wie früher die Priester, so werden jetzt die Leviten gerade im Augenblick des Bedürfnisses geweihet, worin wir auf's Neue ein Zeichen planmäßigen Fortschreitens anzuerkennen haben.

Num. 8, 23 — 26.

An die Einweihung der Leviten knüpft sich die Bestimmung, daß sie mit dem fünf und zwanzigsten Jahre ihres Lebens in das Heer eintreten, mit dem funfzigsten wieder abgehen sollen, jedoch so, daß sie auch dann ihren Brüdern am Heiligthum noch zur Hand seien.

Bei dem ersten Theil dieser Bestimmung entsteht die Frage, wie sich dieß zu dem früheren Gesetz verhalte, nach welchem die Leviten erst vom dreißigsten Jahre an zu dienen haben. Sehr nahe lag hiebei die Annahme, daß es den Jünglingen vom fünf und zwanzigsten Jahre an gestattet werde, ihren älteren Brüdern gewisse Dienste zu leisten, und sich hiedurch zum Antritt des Amtes vorzubereiten; und dieser Ansicht ist man früher fast allgemein gewesen. Geddes greift auf den Grund der griechischen Uebersetzung zu einer Aenderung des Textes, indem er Cap. 3. überall statt der dreißig Jahre fünf und zwanzig setzt. Hiemit wird die Uebereinstimmung allerdings hergestellt; aber wer möchte der Septuaginta, die sich im Pentateuch willkührliche Aenderungen in so großer Zahl erlaubt, gegen alle sonstigen Zeugnisse einen solchen Einfluß gestatten[1])? Daß Vater jene Differenz festhalten, sie zum Beweise des Fragmentarischen benutzen werde, ließ sich erwarten[2]). Kanne[3]) gesteht, unter allen Stellen, die Vater beibringe, um die fragmentarische Beschaffenheit des Pentateuchs aus vermeinten Wiederholungen und Widersprüchen zu beweisen, scheine diese (Num. 8, 24.) ganz besonders für seine Behauptung zu

---

1) Man vergleiche nur, wie die Septuaginta in Bezug auf die Stiftshütte verfährt.
2) III, 453.
3) Biblische Untersuchungen. Th. 1. S. 99 — 102.

sein, auch de Wette habe sie für seine Hypothese benutzt [4]). Indeß hofft er, die Schwierigkeit ganz leicht heben zu können. Der Sinn von Num. 4. sei nämlich, daß die Leviten vom dreißigsten Jahr an und drüber für das gegenwärtige Bedürfniß der Gemeinde ausgehoben werden sollen. Später, wenn sie in die Länder der zwölf Stämme vertheilt werden sollten, sei eine größere Zahl nöthig geworden. Für dieses zukünftige Bedürfniß verordne das Gesetz, daß die Leviten vom fünf und zwanzigsten Jahre an dienen sollten. Diese Auskunft findet bei Hartmann Beifall, nur daß derselbe die Frage anregt, warum der Schriftsteller einen solchen Sinn nicht durch den leisesten Wink angedeutet habe, worin Winer ihm Recht giebt [5]).

So steht Vermuthung gegen Vermuthung: wo findet sich ein entscheidendes Moment? Irren wir nicht sehr, so liegt dieses ganz einfach in dem Fortschritt der Darstellung. Nach unserer Stelle (8, 24.) treten schon die Jünglinge von fünf und zwanzig Jahren in das Heer. Diese neue Bestimmung folgt, nachdem die Leviten von dreißig bis funfzig Jahren auf das Feierlichste zu ihrem Dienste geweihet sind. Also, ohne geweihet zu sein, traten die Jünglinge von fünf und zwanzig Jahren heran; ohne Zweifel um den Geweiheten beizustehen und sich zum Dienste vorzubereiten, so daß sie als die Pflanzschule der Leviten betrachtet werden dürfen. Allerdings fehlt eine bestimmte Erklärung darüber; aber die Stellung, welche dieser Abschnitt einnimmt, involvirt und ersetzt eine solche hinreichend. Zu dieser Auffassung, die sich dem exegetischen Gefühl längst am nächsten darbot, stimmt es

---

4) Beiträge II, 336.

5) Biblisches Realwörterbuch Th. II. S. 25.

trefflich, daß dieselbe Stelle von den Leviten über funfzig Jahre spricht, denen sie gleichfalls eine gewisse Mitwirkung zuläßt. Demnach erscheint es als die Tendenz dieses Gesetzes, denen, welche die Normalzeit noch nicht erreicht, oder schon überschritten haben, eine beschränkte Theilnahme am Dienst des Heiligthums zu sichern; eine Bestimmung, welcher man es leicht zugestehen wird, daß sie hier am Schlusse der Sinaitischen Gesetze über die Leviten eine sehr passende Stelle fand.

Num. 9, 1 — 14.

Wir stehen seit dem Ende des zweiten Buches im zweiten Jahre nach dem Auszug; mit dem Anfang des vierten Buches traten wir in den zweiten Monat desselben Jahres ein. Da nun gegenwärtiger Abschnitt von dem vierzehnten Tage des ersten Monates, dem Tage des ersten Passa nach dem Auszug redet, so beschuldigt Vater diese ganze Reihe von Capiteln, abgesehen von sonstiger Unordnung, auch einer chronologischen [1]). Daß hier eine planmäßige Rückkehr zu den früheren Begebenheiten stattfinde, sei weder erweislich, noch wahrscheinlich, da man gar keine Absicht, oder auch nur Veranlassung zu einer solchen Rückkehr wahrnehmen könne. Dagegen bedürfe es in einer Sammlung von Nachträgen keiner weiteren Erklärung eines so außer der Zeitordnung stehenden Stückes.

Aber steht es denn wirklich außer der Zeitordnung? Blieb ein Leser bei den ersten Versen des Capitels stehen, so konnte er ein solches Urtheil fällen, denn hier ist allerdings von der Passafeier am Sinai die Rede, die in den ersten Monat fällt. Las er aber weiter, so mußte er sich eines Andern belehrt sehen. Liegt es doch vor

---

1) III, 35. 453.

Augen, daß die Nachricht über die Passafeier nur die Einführung eines Gesetzes ist, welches im zweiten Monat erfüllt wurde. Es treten nämlich Männer, die an Todten unrein geworden und als solche von jener Feier ausgeschlossen waren, mit der Frage zu Mose, warum ihnen denn gewehrt sein solle, dem Herrn ihre Gabe an seinem Feste darzubringen. Mose wendet sich zu Jehova, von dem er die Antwort empfängt, es sei von diesen, so wie von den während der Feier auf einer Reise Begriffenen, im zweiten Monat, am vierzehnten Tage, Passa zu halten, und zwar genau, wie das Fest des ersten Monats. Es ist deutlich, daß dieses Gesetz die Stelle einer geschichtlichen Bemerkung über das am Sinai gefeierte Nachpassa auf eine der Thora ganz angemessene Art vertritt, daß es die Geschichte des zweiten Monats weiter führt; ein Verhältniß, welches unserer Auffassung des Gesetzes vom Leuchter (8, 1 — 4.) ganz analog ist.

Num. 9, 15 — 23.

Es folgt eine sehr sorgfältige Nachricht über die Wolken- und Feuersäule. Wir erinnern uns, daß dieses sichtbare Zeichen des unsichtbar Nahen schon bei dem Auszug aus Aegypten dem Heere voranzog (Exod. 13, 21. 22.). Am ersten Tage des zweiten Jahres bedeckte die Wolke das so eben vollendete heilige Zelt und die Herrlichkeit Jehova's erfüllte die Wohnung (Exod. 40, 34 — 38.); an derselben Stelle, wo wir dieß erfuhren, wurden wir zugleich belehrt, daß diese Erscheinung eine bleibende gewesen sei auf allen Zügen der Israeliten. An diese Stelle knüpft der gegenwärtige Bericht an. Indem er von dieser wundervollen Erscheinung zu reden anfängt, bringt er in Erinnerung, wann dieselbe zuerst über dem Heiligthum

gesehen worden sei (V. 15.). Er fügt hinzu, so sei es fortwährend gewesen (V. 16.): am Tage habe die Wolke das Heiligthum bedeckt, vom Abend bis zum Morgen habe sie feurige Gestalt gehabt.

Sollten wir uns nicht gern hieran erinnern lassen? Wir sind bisher dem Fortschritt der Geschichte vom Sinai mit steigender Bewunderung gefolgt; wir sind am Ende. Aber der Autor entläßt uns noch nicht; er deutet zuvor auf jenes erhabene Symbol der Gegenwart Jehova's hin. Zu allen den einzelnen Offenbarungen und Ereignissen, die an uns vorübergegangen sind, sollen wir es noch hinzudenken, daß Israel während dieser ganzen Zeit die Wolke über dem Heiligthum schweben sah. Im Angesicht dieses Symbols wurden die Priester geweihet, empfing das Volk die Gesetze, lagen die Stämme geordnet um das Heiligthum her. Läßt es sich verkennen, daß dieser Zug die bisher gewonnene großartige Anschauung vollendet?

Aber der Autor ist im Begriff zu erzählen, wie die Wolke sich im Lauf des zweiten Monates vom Heiligthum erhoben und das Zeichen zum Aufbruch gegeben habe. Er will es nicht auf eine trockene, unfruchtbare Weise thun. Darum richtet er hier, wo sich uns die Anschauung des Vorigen vollendet hat, unsern Blick zugleich auf die Zukunft; ehe er den einzelnen Fall erzählt, läßt er uns diese große Erscheinung in ihrem ganzen Verlaufe betrachten. Er begnügt sich hier nicht, wie dieß bei der ersten Erwähnung am Schluß des zweiten Buches stattfand, das Allgemeine zu sagen. Ganz in das Einzelne sehen wir ihn eingehen. Die Wolke ruhete lange über dem Heiligthum (wie dieß am Sinai der Fall war); dann achtete man auf Jehova und zog nicht. Sie ruhete nur kurze Zeit, wohl einmal nur von Abend bis Morgen, dann brach man am Morgen wieder auf; oder sie

ruhete einen Tag und eine Nacht, oder zwei Tage, oder einen Monat: immer richteten sie sich genau danach; nach dem Munde Jehova's zogen sie, nach dem Munde Jehova's lagerten sie sich. Mit sichtbarer Liebe verweilt der Autor bei diesem Gegenstande, dessen Bedeutung für das Ganze denn auch groß genug ist. Diese fortdauernde Erscheinung steht als eine fortdauernde Gewähr dafür da, daß dieses Zelt die Wohnung Jehova's, dieses Volk sein Volk, dieses Gesetz sein Gesetz sei. Auf dieser Bedeutung der Thatsache beruht es, daß der Bericht darüber, nachdem er die Anschauung des Vergangenen vollendet hat, den Hörer auffordert, bei allem Folgenden diese Offenbarung der Nähe Jehova's gleichfalls vor Augen zu haben.

Hat sich hiemit das Dasein dieses Berichtes im Gesetzbuch gerechtfertigt, so darf man wohl kühn fragen, welche Stellung für denselben passender gewesen wäre, als die gegenwärtige, wo die Sinaitische Offenbarung, dieser wichtigste Theil des ganzen Werkes, zu Ende ist, und die Darstellung zu den Zügen des Volkes übergeht.

Wirklich weiß die Kritik, nachdem sie unsere Stelle im Allgemeinen in die Zahl der offenbar einzelnen Stücke aufgenommen hat, bei denen es höchst sonderbar zugegangen sein müsse, wenn sie sämmtlich von Einem Verfasser herrühren sollten, wenig Näheres darüber zu sagen [2]). Wenn Vater sie für eine Wiederholung von **Exod. 13, 21.** erklärt [3]), so sieht man sogleich den Irrthum ein, denn im Bericht über den Auszug aus Aegypten konnte doch unmöglich davon die Rede sein, daß die Wolke über dem Heiligthum, welches damals noch nicht vorhanden war, geruhet, sich zu gewissen Zeiten von demselben er-

---

2) Vater, a. a. O. III, 453. 477. 78.
3) III, 36.

hoben habe. Eher könnte man sie eine Wiederholung von dem oben berührten Schluß des Exodus nennen (40, 36 — 38.); aber auch dieß ist sie nicht, sie beschreibt vielmehr dieselbe Erscheinung, welche dort im Allgemeinen angedeutet ist, an durchaus passendem Orte bis in das Kleinste. Von de Wette[4]) wird unser Abschnitt zu denen gerechnet, in welchen das vierte Buch, im Vergleich mit den früheren, den Character einer späteren, wundersüchtigen Mythologie verrathen soll; er sei in diesem Sinn eine Nachahmung jener Stelle des Exodus (40, 36 — 38.), und erscheine übrigens ohne Veranlassung und Zweck. Das Letzte ist oben bereits erledigt; das Erste will eben so wenig sagen. Wir befinden uns hier überall auf dem Gebiete des Wunderbaren, und es müßte erst nachgewiesen werden, daß unser Abschnitt etwas Anderes sei, als die Entfaltung des im zweiten Buche enthaltenen Wunders.

Num. 10, 1 — 10.

Wir treten in das Capitel ein, welches vom elften Verse an den Abzug der Israeliten erzählt. Was von der Wolke über dem Heiligthum und von der Bewegung derselben gesagt wurde, so wie die Weihung der Leviten, die Uebergabe der von den Fürsten zum Geschenk gebrachten Wagen an diese Diener des Heiligthums, und die Anordnung des Lagers, also der größte Theil der bisher behandelten Abschnitte des vierten Buches bezog sich auf den nahen Abzug. Die Liebe zu Fragmenten mußte wirklich sehr groß sein, wenn man diese deutliche Beziehung übersehen konnte. Der gegenwärtige Abschnitt, der dem Zuge unmittelbar vorhergeht, redet von den silbernen

4) Beiträge II, 314. 322.

Trompeten, mit denen auf Jehova's Befehl das Signal zum Aufbruch der Stämme gegeben werden sollte. Werden sie zum ersten Mal geblasen, so bricht das östliche Lager auf; zum zweiten Mal, dann erhebt sich das Lager der Südseite (V. 2. 5. 6.). Ich wiederhole, dieß ist der erste Theil desselben Capitels, welches sich über den Abzug vom Sinai verbreitet. War es möglich, die Beziehung dieses Theiles zu dem Folgenden zu verkennen? Die Trompeten, die zum Abzug blasen, und der Abzug selbst: war es möglich, dieß nicht zu combiniren? Es übersteigt allen Glauben; aber es ist wirklich so. Vater zieht auch diese Stelle in das sonderbare Gebiet hinein, auf welchem Alles aus den Fugen weicht [1]).

Num. 10, 11 — 36.

Am zwanzigsten Tage des zweiten Monates, in welchem die Darstellung sich bereits seit dem ersten Capitel dieses Buches befindet, erhebt sich die Wolke; der Zug beginnt. Wir überlaufen die Erzählung schnell; im Anfang von Cap. 22. finden wir den Zug schon am Jordan, Jericho gegenüber.

Der Zug Israel's von dem Berge der Offenbarung hinweg, dem verheißenen Lande zu: die Sache ist so einfach, so unverfänglich; legt die Skepsis nun ihr trennendes Messer weg?

Vater bekennt offen, was von Cap. 10, 11. an erzählt werde, reihe sich leichter, als das Vorhergehende, aneinander; bis Cap 22, 1. werde der Zug in die Moabitischen Ebenen verfolgt, und was von da an dargestellt sei, solle in die Zeit des Aufenthaltes in denselben gehören. Nur seien diese Erzählungen deshalb noch kein an

---

1) III, 452. 53.

einander geschlossenes Ganzes; man finde auch hier nicht bloß trennbare Stücke, sondern auch solche, die offenbar getrennt werden müssen [1]).

Ein Volk reißt sich nach langer, harter Bedrängniß los; es blickt nach dem Lande der Väter hin; dieses gute Land will es sich erkämpfen. Zuvor verweilt es noch in einer einsamen Gegend, um sich hier ungestört innerlich und äußerlich zu ordnen. Sobald dieß vollendet ist, bewegt sich der Zug seinem Ziele entgegen, er erreicht sein Ziel. Man sollte meinen, auf diesem Punkte sei es unmöglich geworden, den Zusammenhang der Darstellung länger zu verkennen; hier habe sich auch die Bedeutung des ersten Buches, welches die Hoffnung Israel's auf Kanaan begründet, unabweislich aufdringen müssen. Doch diese Kritik macht das Unmögliche möglich. Sie sieht zwar den Zug von Ort zu Ort bis an den Jordan vordringen; aber wer steht ihr dafür, daß sich nicht eine Reihe von Schriftstellern in die Erzählung getheilt hat? Die Darstellung schreitet trefflich weiter; aber ist sie darum schon „ein zusammen geschlossenes Ganzes"? Wird das kritische Messer nicht hie und da dennoch einschneiden können?

Wenige Seiten nach diesem ersten Bedenken läßt Vater [2]) dieses zweite folgen: „Durch den Rest des Buches [von Cap. 10, 11. an] scheint sich zwar ein Faden des Fortgangs der Begebenheiten zu ziehen, aber nur ein schwacher Faden, der überdem oft genug mehr oder weniger deutlich zerrissen ist."

Wie viel schlimmer steht die Sache hier! Ein Faden; aber nur ein schwacher Faden; ein oft genug zer-

---

1) III, 454.
2) III, 458.

rissener Faden; und dieser Faden, dieser so schwache, dieser so oft zerrissene Faden des Fortgangs der Begebenheiten — er zieht sich nicht etwa durch den Rest des Buches, sondern er scheint sich nur durch diesen unglücklichen Rest zu ziehen.

Wir glaubten schon, aus diesem finsteren **Inferno** an das Licht der Gestirne wieder emporzukommen; wir haben uns sehr getäuscht; die Hände, die uns so gütig zu entlassen schienen, halten uns fester, als je.

Aber es folgt ein drittes Bedenken [3]) über denselben Gegenstand. Hier ist es. „Wenigstens soviel ist gewiß, der Inhalt des Buches **Numeri** setzt eine vorhergegangene Darstellung der früheren Schicksale und Einrichtungen voraus. Nicht bloß darauf, daß der erste Theil dieses Buches **[Num. 1 — 10, 10.]** einige wirkliche Nachträge enthält, sondern auch eben auf die Erzählung des Fortganges der Begebenheiten gründet sich diese Behauptung. Und wenigstens Eine Stelle ist in diesem Buche, welche sich wörtlich auf eine Stelle im Exodus zu beziehen scheint; nämlich **Num. 14, 18.** auf **Exod. 34, 6. 7.**“

Was ist das? Nun doch wieder ein Fortgang der Begebenheiten; ein so deutlicher, daß die Kritik auf denselben eine apodictische Behauptung gründen, das Dasein der vorhergehenden Bücher als nothwendiges Complement der gegenwärtigen Darstellung postuliren kann; ja, beinahe ist sie geneigt, wenigstens Eine wörtliche Beziehung dieses Buches auf das zweite anzuerkennen.

Seltsames Wesen, diese Kritik! Du nimmst und giebst, du giebst und nimmst wieder. Du sagst Ja und sagst Nein, und am Ende doch wieder Ja. Seltsames Wesen! Du scherzest wohl nur? Du willst wohl nur

---

3) III, 465.

zeigen, daß der Mensch auch das Reinste antasten darf, und der Beifall der Menge ist ihm gewiß? Aber du ahndest wohl nicht, womit du dein Spiel treibst? Nimm dieses Werk, wie du willst; aus uralter Zeit, das kannst du nicht leugnen, strahlt es zu uns herüber; es gehört dem Volke an, aus welchem das Christenthum stammt; es nimmt einen Platz in den heiligen Schriften der Christen ein; es bildet den Eingang zu diesem Heiligthum. Was soll hier dein Scherz, dein leichtes, läßiges Spiel?

Die erste specielle Bemerkung, mit welcher uns die Kritik hier entgegen kommt, besteht darin, daß gegenwärtiger Abschnitt (10, 11.) sich vielleicht ursprünglich an das Ende des Exodus angeschlossen habe[4]). Eine Vermuthung, zu der man wohl kommen konnte, wenn man die Anordnung des dritten Buches verkannte; die jedoch für uns ohne alle Bedeutung ist, so wie es uns vorher durchaus unräthlich erschien, das siebente Capitel des vierten Buches an das letzte des zweiten anzuschließen. Der Bericht über die Aufrichtung des heiligen Zeltes, wie er am Schluß des Exodus zu lesen ist, verlangt einen weiteren über die Salbung desselben und über die Einweihung der Priester, wie dieser uns denn auch im dritten Buche gegeben wird, in einem Abschnitte (Lev. 8 — 10.), welcher die unmittelbar vorher gegebene Opferthora (Lev. 1 — 7.) voraussetzt. Ferner erinnern wir uns recht wohl der Verheißung Jehova's, welche dem Bau des heiligen Zeltes zum Grunde lag, er werde sich über der Lade des Bundes Mose offenbaren, von dieser Stätte aus werde er alle seine Gesetze geben (Exod. 25, 22.). Wie sonderbar, wenn die Wohnung Jehova's, um welche sich das ganze Volk mit so großer Liebe

---

4) de Wette, Einleitung I, 237.

bemühte, nur aufgerichtet worden wäre, um sogleich wieder abgebrochen zu werden! Es ist der Ort der Offenbarung; Offenbarung erwarten wir, und sie erfolgt. Auch verfehlt der Autor nicht zu bemerken, daß das Zelt der Ort der Offenbarung war (Lev. 1, 1. Num. 1, 1.).

Wenn nun das Ende des Exodus unsern Abschnitt nicht an sich heranläßt, so macht dieser seinerseits nicht den mindesten Anspruch darauf, neben jenem zu stehen. Indem er beschreiben will, wie die Stämme vom Sinai abgezogen seien, sagt er, die Ordnung sei ganz nach dem Befehle Jehova's durch Mose gewesen (10, 13.). Wo ist dieser Befehl? Im Exodus nirgends; er ist in den ersten Capiteln des vierten Buches (Cap. 1 — 4.) Wie weit stellt sich unser Abschnitt mit dieser Rückweisung vom Exodus hinweg! Ueberhaupt ist es ja deutlich, wie die Beschreibung des Zuges, die wir hier lesen, gänzlich auf jenen ersten Capiteln ruhet. Die Fürsten, die wir hier den Stämmen vorangehen sehen, wurden uns dort bereits genannt; die Art, wie hier je drei Stämme mit einander ziehen, fanden wir dort in der Lagerordnung schon vorbereitet und angekündigt; zwischen den Abtheilungen des Heeres sehen wir die drei Geschlechter der Leviten ziehen, Gerson und Merari mit der Wohnung selbst, Kahath mit den verhüllten Heiligthümern: genau so, wie es dort angeordnet wurde. Befehl und Ausführung, wie bei der Fertigung des Zeltes und seiner Geräthe, wie bei der Aufrichtung, wie bei der Salbung desselben, wie bei der Einweihung der Priester, wie bei der der Leviten: demnach der Art dieses Werkes ganz analog. Wir werden uns hüten, diese treffliche Ordnung durch willkührliches Eingreifen zu stören.

Eine zweite Bemerkung betrifft V. 17., nach welchem die Geschlechter Gerson und Merari zwischen den

Heeren Juda's und Ruben's ziehen. Vater [5]) findet dieß nicht übereinstimmend mit einer Stelle des zweiten Capitels (Num. 2. 17.), nach welcher der ganze Stamm der Leviten zwischen dem Zuge Ruben's und dem Zuge Ephraim's in der Mitte des ganzen Heeres aufbreche, und erst nach dem Aufbruche des Zuges der Rubeniten das heilige Zelt abgenommen werde. Ganz unmöglich sei allerdings eine Vereinigung beider Nachrichten nicht, wenn man annehme, daß die dortige Angabe weniger speciell und bestimmt sei. Jedermann wird über diese Nachgiebigkeit erstaunen, die ja auf keine Weise gebilligt werden könnte, wenn die angezogene Stelle (2, 17.) wirklich sagte, was Vater angiebt, daß der ganze Stamm Levi nach Ruben und vor Ephraim aufbrechen solle. Aber sie ist weit davon entfernt. Sie giebt nur da, wo von den vier großen Heerlagern und Zügen gesprochen wird, die allgemeine Bemerkung, daß die Leviten zwischen denselben ziehen sollen; sie sagt weder, daß sie alle zugleich, noch auch daß sie nach dem Lager Ruben's aufzubrechen haben. Demnach muß der nachgiebige Ausspruch über die nicht ganz unmögliche Vereinigung beider Nachrichten dahin berichtigt werden, daß hier nicht die mindeste Schwierigkeit ist.

Von ähnlichem Belang ist die dritte Bemerkung, die sich auf V. 21. bezieht. Hier, wo sich das Geschlecht Kahath mit den allerheiligsten Geräthen zum Zuge erhebt, wird erwähnt, daß, ehe diese im neuen Lager eintrafen, das heilige Zelt immer schon aufgerichtet war. Da nämlich die Lagerordnung nichts darüber bestimmt hatte, wie die einzelnen Geschlechter der Leviten bei dem Zuge einander folgen sollten, so entsteht die Frage, warum nach dem gegenwärtigen Bericht die Geschlechter Gerson und

---

5) III, 39.

Merari dem ersten Zuge folgen, das Geschlecht Kahath dem zweiten. Hierüber giebt der Autor in diesem Verse (V. 21.) Rechenschaft. Gerson und Merari hatten zuerst das Zelt selbst aufzurichten; war dieß geschehen, so traf Kahath ein, und der Leuchter, der Räuchaltar und alles Aehnliche fand schon den Ort bereit, wo es aufzustellen war. Offenbar verständigt uns diese Stelle über die Ordnung, welche bei dem Zuge der Leviten zu beobachten war. Ganz merkwürdig ist Vater's [6]) Behauptung, V. 21. würde nach der vorhin erwähnten, herrschenden Auffassung in offenbarem Widerspruch mit V. 17. stehen; denn V. 21. bezöge sich dann auf die Wiederaufschlagung des Lagers, während doch V. 17. und der ganze Zusammenhang vom Aufbruch redete. Um diesem Uebelstande zu entgehen, schlägt er einige ganz unstatthafte Erklärungen vor, die er selbst hart, aber doch nothwendig nennt, bei einer Stelle, die offenbar fehlerhaft undeutlich geschrieben sei, wenn man nicht annehmen wolle, der Verf. sei ganz von seinem Gegenstande abgekommen, oder man habe einen fremdartigen, eingeschalteten Zusatz vor sich. Merkwürdig nannte ich diese Behauptung, da sie zeigt, wie gefährlich es sei, immer mit dem kritischen Messer über einem Werke zu schweben. Am Ende zerfällt dem Kritiker sogar der kurze Bericht über den Zug (V. 13—28.), wo ein Stamm nach dem andern, ein Levitisches Geschlecht nach dem andern aufbricht. Was wird geschehen, wenn sich nun, wie es ja bei einem Werke aus so früher Zeit nicht anders sein kann, eine wahre Schwierigkeit zeigt!

Gegen den Schluß des Capitels, wo Mose den Midianiten Hobab bittet, er möge mit ihnen ziehen, findet

---

6) III, 39—41.

de Wette[7]) wieder ein Fragment. Man könne hier, wo einmal ganz natürlich erzählt werde, wie Mose seinen Verwandten aufgefordert, den Wegweiser durch die Wüste zu machen, den Abstand zwischen geschichtlicher Relation und Mythe erkennen; diese Stelle könne zum Beweise dienen, daß, wenn man geschichtlich erzählen wollte, es ganz anders ausfiel, als wenn man mythologisirte.

Was muß doch der alte, treue Autor über sich ergehen lassen! Er erzählt einfach, was Jehova an Israel gethan, wie endlich im zweiten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, im zweiten Monat, am zwanzigsten Tage die Wolke das Signal zum Aufbruch gegeben, wie Stamm für Stamm nach dem Gebot Jehova's durch Mose sich erhoben: indem er dieß thut, beschuldigt man ihn des Mythologisirens. Er berichtet eben so treu und einfach (V. 29 — 32.), wie Mose zu derselben Zeit einen Verwandten aus Midian gebeten, sich an Israel anzuschließen, damit er an dem Segen Israel's Antheil habe; wie Mose sodann, da dieser Antrieb nicht stark genug war, den zweiten hinzufügte, Hobab werde ihnen in der Wüste, mit der er so genau bekannt sei, wichtige Dienste leisten können, worauf keine Weigerung erfolgte: indem er dieß erzählt, giebt er eine wahre Relation, aber diese steht mitten unter der mythologisirenden Darstellung so fremdartig da, die Wahrheit so schroff neben der Dichtung, daß man sie aus diesem Kreise verbannen, sie für ein Fragment erklären muß. Wie soll der Autor sich retten? Er berichtet Wunderbares: dann verdient er keinen Glauben; Gemeines: dann liefert er Fragmente.

---

7) Beiträge II, 343. — Man vergl. dagegen auch Hävernick's Einleitung in d. A. T. I, 2. S. 494. 495.

Aber weiß denn unsere Stelle nur von der gemeinen, nicht auch zugleich von der wunderbaren Wirklichkeit? Die erste Aufforderung Mose's an Hobab lautet so: Wir ziehen hinweg nach dem Orte, von dem Jehova gesagt hat: Ich will ihn euch geben; gehe mit uns, wir wollen dir wohl thun, denn Jehova hat Gutes geredet über Israel. Jehova: Israel: Mose: Jehova redend, Gutes verheißend, seinem Volke den Besitz eines Landes zusagend: Israel, diesem Lande entgegen ziehend: Mose, so festen Glaubens an die göttliche Verheißung, daß er einen Fremden einladen kann, darauf hin sein Vaterland zu verlassen: stehen wir hier nicht ganz, wo wir zuvor standen, auf dem Gebiete des Wunderbaren?

Auch die zweite Aufforderung beruft sich auf das Heil, welches Israel von Jehova empfangen werde; und so lehnt denn dieser kurze Bericht die ihm zugedachte Ehre entschieden ab.

Num. 11.

Der Zug geht zuerst nach Thabēra (11, 3.) und den Lustgräbern (V. 34.), hierauf nach Hazerōth (V. 35.), endlich in die Wüste Paran (13, 1.), von wo aus zwölf erwählte Männer das Land als Kundschafter durchwandern. Jeder von den genannten Orten ist durch irgend ein merkwürdiges Ereigniß bezeichnet; der Fortschritt aber so ganz unleugbar, daß die trennende Kritik ihr Messer beinahe nirgends ansetzen konnte.

Desto entschiedener will sie diese ganze Erzählung von den früher gegebenen losreißen, namentlich von Cap. 16. und 18. des zweiten Buches. Man sollte im Gegentheil meinen, die gegenwärtige Darstellung müsse mit der genannten viel Verwandtes haben; die eine beschreibt den Zug Israel's durch die Wüste, die andere nicht minder;

die eine den Zug zum Berge Jehova's hin, die andere von da hinweg; in der einen bricht das Volk aus Aegypten auf, in der andern erreicht es die Grenze des Landes, nach dem es ausgezogen war. Sollte dieses klare Verhältniß wirklich durch die finstre Wolke unvereinbarer Nachrichten getrübt werden? Wir wollen sehen.

An Thabēra, wo das Feuer Jehova's die Murrenden tödtet, geht die Kritik stillschweigend vorüber. Aber das Murren nimmt überhand; das Volk Jehova's sehnt sich aus dem wüsten Lande zu den Früchten Aegyptens zurück; Mose kommt in große Bekümmerniß; Jehova tritt handelnd auf: hier geht die Kritik nicht vorüber, hier beginnt sie ihr Werk.

Der erste Angriff geht auf die Nachricht über das Manna (V. 7 — 9.). Eine solche hier zu finden, kann nicht auffallen, da das Murren des Volkes über das Manna die wunderbaren Ereignisse veranlaßt (V. 6.), die hier erzählt werden (V. 4 — 35.). Wir erinnern uns wohl, daß an der Stelle, wo die Spendung des Manna begann (Exod. 16.), ein ausführlicher Bericht über diese wunderbare Speisung gegeben wurde. Fände dieselbe keine weitere Erwähnung, so könnte man sich zwar nicht beschweren; aber noch weniger ohne Zweifel, wenn sie eine solche findet, wenn sie irgendwo einen Einfluß auf die Geschichte gewinnt, wie dieß an unserer Stelle in so hohem Grade der Fall ist. Man gedenkt dann auf's Neue eines Wunders, das durch die großen Ereignisse am Sinai etwas in den Hintergrund getreten war. Der neue Bericht ruht auf dem älteren (Exod. 16); seltsam, wenn er mit demselben in Streit geriethe.

Und doch sucht Vater[1]) dieß zu bewirken, und

---

1) III, 492. 493. Vergl. S. 48.

zwar dergestalt, daß der erste einen andern Verfasser haben müsse, als der zweite. Wo ist dieser bedenkliche Zwiespalt, der sie für immer scheidet? Einen Zwiespalt suchen wir vergebens; dießmal ist die Eintracht der Grund der Scheidung. Beide sagen, der eine mit sieben, der andere mit neun Worten, wie das Manna gestaltet, und von welchem Geschmack es gewesen sei. Da aber dieses letzte in beiden Stellen nicht auf gleiche Weise geschieht, so besteht die Wiederholung, die so schlimme Folgen herbeiführt, nur in den vier kleinen Worten, welche die Gestalt des Manna mit dem Coriandersaamen vergleichen. Aber vielleicht ist die Stellung des kurzen Wortes über Gestalt und Geschmack des Manna besonders schwierig? Wir könnten es doch nicht sagen. Wenn das Volk über das Manna murret, so ist es ohne Zweifel ganz am Ort, daß der Autor, zürnend über so groben Undank, und im Gegensatz wider denselben, das Angenehme dieses täglich wiederkehrenden Wunders beschreibt. Wir finden wirklich diesen Blick auf das Manna sogleich nach dem Murren des Volkes (V. 6.), und unmittelbar vor der Nachricht, wie der Zorn Jehova's und Mose's hierüber entbrannt sei (V. 10.); so ist es denn unleugbar, daß er den Fortschritt der Geschichte vermittelt, und hiemit ist er so vollständig gerechtfertigt, als möglich.

Behauptet nun Hartmann[2]), es habe sich ein doppelter Bericht über das Manna erhalten, **Exod. 16, 14. 15.** und **Num. 11. 7 — 9.**, aber mit characteristischen Verschiedenheiten, so geben wir diese Verschiedenheit beider Berichte gern zu, da der erste über das Eintreten und die Fortdauer des Wunders spricht, dessen tägliche Wiederkehr der zweite zu seiner unentbehrlichen Voraus=

---

2) Forschungen S. **196. 233.**

setzung hat. Soll jedoch von hier aus weiter auf eine „völlige Unabhängigkeit des einen Berichtabstatters von dem andern" geschlossen werden, so möchte dieß ein sehr gewagter Sprung sein.

Ein zweiter Angriff gegen unser Capitel, und nicht gegen dieses allein, geht von de Wette aus[3]). Im vierten Buche finde sich in Vergleich mit den Erzählungen des zweiten ein verschiedener und späterer Charakter der Mythe, welcher näher als der einer spätern, wundersüchtigen Mythologie zu bestimmen sei.

Mythe, Mythologie und Wundersucht einstweilen bei Seite gelegt, werden wir nicht abgeneigt sein, bei diesen späteren Ereignissen des vierten Buches, verglichen mit denen des zweiten, einige Verschiedenheit des Charakters vorauszusetzen. Die Geschichte ist fortgeschritten, und wie gewaltig! Israel, nach dem Sinai hinziehend, von dem Sinai hinwegziehend: welch ein Unterschied! Dort die ersten, unsicheren Schritte dem anführenden Gotte nach; hier mit der Lade des Bundes, mit dem Buch des Bundes (Exod. 24, 7.), mit den verhüllten Heiligthümern, mit einem geordneten Priesterthum, Stamm bei Stamm nach Jehova's Befehl, vor ihnen das Land der Verheißung und der entscheidende Kampf. Nehmen hier die Ereignisse, nehmen die Wunder einen höheren Schwung, so ist dieß der fortschreitenden Entwicklung ganz gemäß.

Die erste Erzählung, welche de Wette zum Beweise seines Satzes nimmt, ist die in unserem Capitel, nach welcher Jehova dem mürrischen, über das Manna klagenden, nach Fleisch verlangenden Volke durch einen Sturmwind einen unermeßlichen Zug von Wachteln vom

---

3) Beiträge II, 220. 21. 316. 17.

Meere aus zutreibt, so daß sie Fleisch zu essen haben, nicht einen Tag lang, nicht zwei, nicht fünf, nicht zehn, nicht zwanzig Tage, sondern, einen ganzen Monat hindurch, bis endlich, während der Vorrath noch nicht zu Ende ist, der Zorn Jehova's wider das Volk entbrennt und Viele niederschlägt, die jenem Orte, wo sie begraben liegen, den warnenden Namen der Lustgräber geben müssen. Eine gewaltige, höchst großartige That Jehova's! Er giebt den Unzufriedenen in seinem Zorne weit mehr, als sie verlangt hatten; er überhäuft sie mit seinen Gaben; sie müssen die Macht dessen erkennen, an dem sie gezweifelt: aber noch ist die Speise in ihrem Munde, da werden sie gerichtet, ihr frevelhaftes Wort gegen den Herrn stürzt sie, fast an den Pforten des verheißenen Landes, in das Grab. Man sieht, wie bestimmt die Züge dieser Geschichte sind, wie sie so ganz den Character ihrer Zeit tragen.

Aber dasselbe ist von der Geschichte des Exodus zu sagen, welche die Gegner mit in den Streit ziehen (**Exod. 16.**). Hier murrt das Volk auch sehr stark wider Mose und blickt sehnsüchtig nach Aegypten zurück, wo es Fleisch und Brodt in Fülle gehabt (V. 2. 3.). Aber Jehova trägt diesen Unglauben mit großer Langmuth; kaum hat er das Murren vernommen, so begegnet er Mose mit der freundlichen Verheißung: Siehe, ich will euch Brodt vom Himmel regnen lassen (V. 4.). Mose und Aaron sprechen noch mit dem Volke, sie verkündigen eine nahe Offenbarung Gottes, der ihr Murren gehört; da erscheint die Herrlichkeit Jehova's in der Wolke. Jehova redet, und auch jetzt nur verheißend: Am Abend werdet ihr Fleisch essen und am Morgen Brodt, und erkennen werdet ihr, daß ich, Jehova, euer Gott bin (V. 12.). Der Abend kommt, und ein großer

Zug Wachteln fliegt herbei und bedeckt das Lager; am Morgen darauf liegt das Manna mit dem Thau rings um das Lager her (V. 13. 14.). Jehova nimmt das Murren seines Volkes wie ein kindliches Gebet, das er auf das Freundlichste gewährt; denn nicht für diesen Tag allein ist nun gesorgt, für die ganze Zeit ihres Zuges durch die Wüste soll ihnen das Brodt vom Himmel regnen. Fast wider ihren Willen hat Jehova sie aus dem Lande der Knechtschaft geführt; er übersieht ihren Unmuth, ihren Unglauben, denn seine größten Offenbarungen, die alle Zweifel überwinden sollen, stehen nahe bevor; was er ihnen jetzt erzeigt, das ist nur Gnade, es ist das Werben eines Vaters um die Liebe seiner Kinder. Wie characteristisch ist diese Geschichte; wie paßt sie so ganz in die ersten Wochen nach jenem wunderbaren Auszug (16, 1.)!

Hiemit ist sie denn von jener späteren Geschichte im vierten Buche auf das Strengste geschieden. Es ist wahr, eine erinnert an die andere; aber nur so, wie dieß Gegensätze gewöhnlich thun. Die erste ist eine Offenbarung der göttlichen Gnade und Langmuth gegen Irrende; die andere des göttlichen Zornes gegen hartnäckig Widerstrebende. Dennoch hält de Wette[4]) beide Vorgänge für identisch, beide Erzählungen für verschiedene Bearbeitungen derselben Mythe, und zwar für so ungeschickte, daß die erste von der zweiten gänzlich aufgehoben werde. Als Beweis wird uns Folgendes gegeben. „4 Mos. 11. ist das Volk des Manna's überdrüßig, das übrigens nochmals genau beschrieben wird, als wäre noch gar nichts

---

4) Beiträge II, 220. 221. 314. 344. Einleitung S. 236. §. 154. c. — Dagegen Hävernick's Einleitung I, 2. S. 495.

davon gesagt (V. 7 — 9.), und verlangt Fleisch. Mose ist darüber in großer Verlegenheit, und als ihm Jehova verspricht, dem Volke Fleisch zu geben, so zweifelt er an der Möglichkeit. „„Soll man Schafe und Rinder schlachten, daß es ihnen genug sei? Oder soll man alle Fische des Meeres zusammenbringen, daß es ihnen genug sei?““ Wären schon einmal Wachteln dagewesen, so konnte Mose nicht so den Zweifler machen, und Jehova hätte nicht antworten müssen: Ist denn die Hand Jehova's verkürzt? sondern er hätte sich blos auf das frühere Wunder zu berufen gebraucht."

Wahrhaftig, Furchtsamkeit kann man dieser Kritik nicht vorwerfen. Mose muß sich vor ihr beugen; doch was will das sagen? Jehova selbst wird vor ihren Richterstuhl gezogen. Sie gestattet ihm nicht zu antworten, wie er will; sie belehrt ihn erst, welches Wort sich jetzt geziemt hätte. Auf das frühere Wunder mußte er sich damals berufen, wenn er genügen wollte. Doch die Kritik wird wohl nicht so streng darauf bestehen, daß er an jenes bestimmte Wunder habe erinnern müssen. Es möchte doch hinreichen, ja unseres Erachtens sogar erhabener und gewaltiger sein, wenn er an die ganze Reihe seiner Thaten, wenn er an seine bereits offenbarte Allmacht erinnerte. So thut er denn wirklich, indem er fragt, ob seine Hand verkürzt sei: eine Frage, die alle Wunder Jehova's, darum auch jenes aus der Wüste Sin, in sich schließt. Und so geht Jehova rein aus diesem Gericht hervor, er behält Recht mit diesem Wort.

Ein Gleiches kann von Mose allerdings nicht gesagt werden. Zwar anfangs steht er ganz zu seinem Gott; wie dieser, entbrennt er im Zorn über das thörichte, undankbare Geschlecht (V. 10.). Aber nun verliert er die Fassung. Diese Untreue des Volkes nach so großen Of-

Kenbarungen der Gnade Jehova's und seines Ernstes! Und gerade jetzt, da zu dem Kampfe, dem man entgegen zog, das treueste Festhalten an Jehova so nöthig war! Was hatte der Führer eines solchen Volkes nun noch zu hoffen! Die traurigste Ahnung mußte ihn ergreifen, und so ergießt er sich denn in die bitterste Klage. Er fragt den Herrn, warum er ihn nicht mit diesem Beruf in Gnaden verschont habe. Er sinkt nieder unter solcher Last; er wünscht sich den Tod (V. 11 — 15.). Man begreift die Stimmung des Mannes leicht, der in diesem Moment die ganze Last seines Berufes fühlt, ja die entsetzliche Wendung der Dinge ahndet, die er in Kurzem erleben soll; man erinnert sich schnell, wie stark er diesen Beruf einst abgelehnt, wie er ihn nur von Jehova genöthigt angenommen. Aber daß die gegenwärtige Stimmung so wenig die rechte war, als jene frühere, läßt sich eben so leicht sagen. Es ist Petrus, der auf den Ruf des Herrn hinaustritt auf den See, und alsbald, erschreckt vom Sturmwind, zu versinken meint. Doch die Hand des Herrn ergreift ihn. Von nun an sollen siebenzig Aelteste, von seinem Geiste erfüllt, ihm zur Seite stehen, und das untreue Volk, das seinen Gott verworfen, soll Fleisch in Menge haben, einen ganzen Monat lang, bis es ihm zum Ekel werde (V. 16 — 20.). Ein solches Wort aus dem Munde Jehova's sollte allerdings auch die tiefste Bekümmerniß überwinden. Aber Mose kann sich noch nicht sogleich wieder fassen. Ein Heer von sechsmalhunderttausend Mann, so spricht er zu seinem Gott, und du sagst: Ich will ihnen Fleisch zu essen geben einen Monat lang! Soll man die Schafe und Rinder schlachten; oder werden sich alle Fische im Meer versammeln, daß es hinreiche für sie? Man sieht, die Verheißung selbst macht ihm Sorge. Er will sie in

ihrer ganzen Größe ermessen, und kann es nicht. In der dringenden Noth der Gegenwart befangen, hat er sich den hellen Blick auf Jehova's Hand, sich den frohen Blick in die Zukunft entschwinden lassen. Wohl stand dieser Knecht Gottes erhabener da, als er voll hohen Glaubens mit seinem Stabe das Meer schlug, und die Wogen sich zertheilten, und Israel trockenes Fußes hindurchzog: aber auch in diesem Augenblick der Schwachheit verdient er unsre Ehrfurcht. Er sinkt nieder, aber er sinkt unter einer unendlich schweren Last, und auch jetzt noch trägt er die Sache Jehova's auf seinem Herzen. Darum hat sein Gott auch Geduld mit ihm.

Die gleiche Geduld sollte die Kritik doch auch üben; sie sollte nicht sogleich erklären, dieser sinkende Held könne nicht derselbe sein, der jenes Wunder in der Wüste Sin gesehen. Ist ja auch die neutestamentliche Kritik hoffentlich noch nicht zu der Behauptung vorgedrungen, Petrus in des Hohenpriesters Palast müsse ein anderer sein, als der Mann jenes seligen Bekenntnisses von dem Sohne des lebendigen Gottes. Mose wurde jetzt wieder aufgerichtet, er erlebte neue, große Offenbarungen Jehova's; und sehen wir ihn später nicht noch einmal, und zwar dergestalt sinken, daß Jehova ihn nun vom heiligen Lande ausschließen muß? Trauern wir über den Fall dieses erhabensten unter den Propheten; aber wollen wir von hier aus den Bericht über sein mühevolles Tagewerk nicht in Fragmente zerreißen!

Wundersüchtig soll diese Erzählung im Vergleich mit jener früheren des Exodus sein. Und wundervoll ist sie allerdings in hohem Grade. Wäre sie aber wirklich wundervoller als jene, nach welcher das Brod vierzig Jahre lang vom Himmel regnet, und immer gerade da, wo Israel lagert, und zwar nur an den sechs Wochentagen, am Tage des

Sabbaths aber nicht? Auch ausgeschmückter soll sie sein, als jene, wobei die Kritik auf die längere Zwiesprache Mose's mit seinem Gott hinweist. Wir haben diese Zwiesprache schon betrachtet; wie entfernt ist sie davon, Redensarten zu machen! Wie ist sie in ihrer erhabenen Einfalt dem tiefen Ernste des Augenblicks so ganz gemäß. Auch auf die ungeheure Menge der herbeigetriebenen Vögel weist man uns hin. Aber das ist ja gerade die Spitze der ganzen Erzählung, daß Jehova die Undankbaren mit seinen Gaben überhäuft, bis endlich die Plage über sie ausbricht, sie in die Gräber ihrer Lust stürzt. Es ist hier freilich ganz anders, als dort (Exod. 16.), wo die wunderbare Speisung am Abend und am Morgen ein Zeichen der Gnade Jehova's gegen sein bekümmertes Volk ist. Aber eben deßhalb, weil beide Geschichten in ihrem innersten Wesen von einander verschieden sind, sollte man nicht fragen, welche von beiden geschmückter sei. Ueber die eine ist das sanfte Licht der Gnade ausgegossen, während die andre von finstern Wetterwolken beschattet wird, aus denen doch auch die Herrlichkeit Jehova's hervorblitzt. Sei aber immerhin die eine wundervoller und glänzender, als die andere: auf keinen Fall ist es uns verstattet, davon auf verschiedene Verfasser zu schließen.

Der dritte Angriff, den Cap. 11. erleidet, ist gegen die Erzählung von den siebenzig Aeltesten gerichtet, die von nun an mit göttlicher Autorität neben Mose stehen sollten.

Es ist das beinahe unglaubliche Unternehmen, diese Erzählung mit der im Exodus enthaltenen (Cap. 18.) von der Anordnung der Obersten (Sarîm) über Tausend, über Hundert, über Funfzig, und über Zehn zu identifi=

cir-en. Wir sahen schon oben[1]), wie seltsam Vater sich darüber ausspricht; diesem folgt de Wette[2]) mit der Erklärung, die Erwählung der Obersten möge vielleicht nur eine andere Darstellung derselben Tradition sein, die wir hier in der Erzählung von den siebenzig Aeltesten finden. Beide Kritiker überbietet neuerdings Hartmann[3]), der geradezu behauptet, die hier gegebene Nachricht von der Einführung des Collegiums der Aeltesten liefere, verglichen mit **Exod. 18.**, das Beispiel eines doppelten Berichtes. Nach der ersten kürzern Erzählung sei dieselbe durch den unmittelbaren Befehl Jehova's an Mose veranlaßt worden; nach der andern umständlicheren Angabe sei sie der kluge Rath des einsichtsvollen Jethro zur Erleichterung seines von Geschäften niedergedrückten Schwiegersohns.

Schön! Von Geschäften war Mose niedergedrückt, als ihm Jethro seinen Rath gab; vom Morgen bis zum Abend umlagerte ihn die Menge, deren Rechtshändel er schlichten sollte. Diesen Geschäftsdrang zu mäßigen, wurden sechshundert Chiliarchen, sechstausend Hekatontarchen, zwölftausend Pentekontarchen und sechzigtausend Dekadarchen gesetzt. Was war ihm aber am Ort der Lustgräber mit diesem Heere von Vorstehern und Richtern gedient! Hier handelte es sich doch in der That nicht um kleinliche Streitigkeiten im Volk. Die ganze Menge, ihre Vorsteher nicht ausgenommen, ist im Aufruhr gegen Jehova, gegen Mose, und als dieser sich in bitterem Unmuth den Tod wünscht, ist es nicht der Geschäftsdrang, der ihn drückt, es ist die Untreue dieses erwählten,

---

1) Zu **Exod. 18.**
2) Beiträge II, 345.
3) Forschungen S. 196.

dieses erlöseten Volkes gegen Jehova. Er ahndet den schlimmen Ausgang, er fühlt sich unvermögend, dieses Volk in der Treue gegen Gott zu erhalten, mithin unvermögend, es in das verheißene Land einzuführen. Und hier kommt ihm Jehova zu Hülfe mit dem Institut der siebenzig Aeltesten, die mit dem Geiste der Weissagung erfüllt, demnach als auserwählte Diener Jehova's neben Mose stehen sollen. Eine göttliche Einrichtung, durch welche die Erwählung Mose's, so wie das durch ihn vermittelte Gesetz, auf's Neue bestätigt wird. Es ist ein neuer Versuch Jehova's, sein Volk, des gegenwärtig hervorgetretenen Unglaubens ungeachtet, dem Ziele dennoch entgegenzuführen, und so giebt unsere Erzählung dem Ansinnen, sich mit einer früheren vermengen zu lassen, auf keine Weise nach. Uebrigens, für wen sollten die siebenzig Aeltesten stehen? Für die sechshundert Chiliarchen? Für die sechzigtausend Dekadarchen? Oder für alle acht und siebenzigtausend und sechshundert Vorsteher zusammen? Diese doppelte Darstellung derselben Tradition wäre freilich verschieden genug; sie wäre es in so hohem Grade, daß die Kritik, welche unter der Hülle dieser totalen Verschiedenheit die verborgene Identität der Sache dennoch entdeckte, uns wirklich zur höchsten Bewunderung ihres Scharfsinnes hinreißen würde.

Aber mit diesem Anlauf gegen unsre Stelle ist es noch nicht genug; indem sie ihn abwehrt, stürmt schon ein anderer, dann noch einer heran. Sie stimme nicht mit 2 Mos. 24, 1. und 9.[4]); sie trage überdieß einen späteren mythologischen Character an sich[5]).

---

4) Vater, a. a. O. S. 49. de Wette in den Beiträgen II, 345. Derselbe in der Einleitung I, 236 (unten).

5) de Wette in den Beiträgen II, 319. — Dagegen Hävernick's Einleitung I, 2. S. 496. 497.

Und welches ist die Differenz zwischen dieser späteren und jener früheren Stelle? Die frühere weiß schon von den Aeltesten Israel's. Jehova erlaubt dort, daß siebzig aus ihrer Mitte mit Mose und Aaron und den vier Söhnen desselben ihm nahen dürfen. Das Opfer des Bundes wird gebracht; da steigt Mose mit den Berufenen den Berg hinan; sie sehen den Gott Israel's, und zu seinen Füßen ist es wie heller Sapphir und wie der Himmel in seiner Klarheit. Gern läßt man sich an den bedeutungsvollen Tag erinnern, an welchem Israel in den Bund mit Jehova tritt, und die Edelsten des Volkes in jenem Anschauen Jehova's ein Unterpfand seiner Treue empfangen. Aber wo ist die Differenz? Jehova erwählt hier siebzig von den Aeltesten mit Mose zum Anschauen seiner Herrlichkeit; Jehova erwählt dort (**Num. 11.**) siebzig von den Aeltesten, mit Mose in göttlicher Vollmacht an der Spitze des ganzen Volkes zu stehen. Schließe man hieraus, daß die Zahl Siebzig, welche wir hier wiederkehren sehen, irgend ein Verhältniß der Aeltesten zu Jehova oder zu dem Volke bezeichnen möge; erinnere man sich dabei der Aussendung der siebzig Jünger neben den Zwölfen; aber immer noch sind wir sehr gespannt auf die Differenz. Erscheint es doch im Gegentheil als der schönste Einklang beider Stellen, daß derselbe, der, nach der einen siebenzig Aeltesten am Tage des Bundes den Zugang zu sich verstattet, später nach der andern, die gleiche Zahl von Aeltesten, ja vielleicht dieselben, zur Aufrechthaltung des Bundes über das Volk erhebt. Wo ist die Differenz, die beide dennoch unerbittlich von einander reißt?

Hier ist die entsetzliche. „2 Mose 24, 1. 9. kommen schon siebzig Aelteste vor: hiernach hätte also diese Einrichtung [nämlich das Institut der Siebenzig] schon

am Sinai bestanden.“ Ihr erstaunt darüber? Hier habt ihr dieselbe in einer andern Fassung. „Das Dasein dieser siebenzig Aeltesten ist anderwärts [2 Mos. 24.] in einer andern Zeit vorausgesetzt, als hier die Veranlassung ihrer Einsetzung angegeben wird.“

Ja, nun ist das Gebäude unrettbar verloren! Die Grundsteine werden lebendig, sie stoßen einander ab; es bricht Alles zusammen. Denn wir gehen weiter auf dieser Bahn. Dieselbe Stelle des zweiten Buches nennt schon Aaron mit seinen vier Söhnen; aber er wird erst viel später mit ihnen zum Priesterthum berufen, noch später erst geweihet. Bei dem Abfall des Volkes am Sinai ist es der Stamm Levi, der das Schwerdt der Rache ergreift; wie viel später wird derselbe zum Dienst am heiligen Zelte berufen! Wie lange war schon vom Volke Israel die Rede, und erst 2 Mos. 24. tritt es in den Bund mit Jehova! Wie lange von Jehova, und erst in unserer Stelle stellt er die siebenzig Aeltesten neben Mose! Wie lange von Mose, und erst in Kades wird er vom heiligen Lande ausgeschlossen, erst in den Ebenen Moab's hält er die letzten Reden an sein Volk!

Noch ein Heereszug kommt heran; spätere Mythologie! ist seine Losung. Doch diese kennen wir schon, und ein panischer Schrecken ist es eben nicht, der vor ihr hergeht. Aber die Stelle, die sich bis jetzt so muthig hielt, wird doch zur Uebergabe aufgefordert; es geschieht in folgender Art [6]).

„In dem mit einer früheren Mythe schon in anderer Hinsicht verglichenen Cap. 11. spricht sich der spätere mythologische Character besonders in der Mythe von der Erwählung der siebzig Aeltesten aus. Wenn 2 Mos. 18. die

---

6) A. a. O. S. 319.

Einrichtung der Volksrichter auf Jethro's Rath getroffen wurde; so kommt hier Jehova hernieder und nimmt von dem Geist, der auf Moses war, und legt ihn auf die siebzig Aeltesten, worauf diese weissagen. Nun ist freilich jenes Stück schon vor den andern Mythen des Exodus durch seine Einfachheit ausgezeichnet, und die Differenz, die zwischen ihm und unserer Mythe obwaltet, kann nicht für die zwischen dem 2. und 4. Buche gelten. Allein die ganze so grob superstitiöse Vorstellung von der Austheilung des göttlichen Geistes scheint dem Exodus fremd. Von den Werkmeistern der Stiftshütte heißt es 2 Mos. 31, 2. ff. und Cap. 35, 30. ff., daß Jehova sie erfüllet mit dem Geist Gottes u. s. w., welche Vorstellung noch weit von einer solchen Geistesaustheilung entfernt ist. — Auch sonst noch in unserem Buche, Cap. 27. bei der Einweihung Josua's zu dem Feldherrnamte, wird das Händeauflegen gebraucht. Mose legt von seiner Herrlichkeit (הוד) auf ihn."

Wird diese Rede Erfolg haben? Es fehlt ihr doch zu sehr an Schärfe. Nicht einmal einiges Bedenken wird sie erregen können.

An das Verhältniß, welches zwischen Jethro's Obersten (Sarîm) und Jehova's Aeltesten obwaltet, erinnert sie uns zuerst. Dieß ist uns nun wohl zur Genüge bekannt; beide unterscheiden sich gerade so, wie ihr Beruf, und sie sind weit davon entfernt, der Liebe zu Fragmenten die Hand zu bieten, wie dieß die Rede auch selbst bemerkt. Indem sie dieß thut, erkärt sie ihre erste grössere Hälfte selbst für verfehlt. Und wäre nur die zweite gediegener, kräftiger! Sie redet zwar, was allerdings kräftig genug wäre, von grober Superstition; aber dem Exodus dieselbe ganz abzusprechen, wodurch dieses Buch vom vierten losgerissen wäre, das wagt sie doch nicht;

Diese so grob superstitiöse Vorstellung von der Austheilung des göttlichen Geistes scheine dem Exodus fremd zu sein, das ist Alles, was sie zu sagen wagt. Die belagerte Stelle wird sich hierüber wenig ängstigen; einem Feinde, der nur mit der Waffe einer Wahrscheinlichkeit kämpft, öffnet man die Thore nicht. Wie steht es übrigens mit dieser Wahrscheinlichkeit? Was hat sie für sich? Die Stelle wird das **argumentum a silentio** ablehnen; im Exodus komme diese Ausgießung des Geistes von Mose auf die Obersten des Volkes freilich nicht vor, aber müsse denn jedes Ereigniß schon früher einmal dagewesen sein, um sich vor der Verbannung aus seinem Gebiete sicher zu stellen? Auch sei zu fragen, ob der Exodus irgend etwas enthalte, was mit dieser Geistesausgießung im Widerspruch stände. Was ist die Antwort auf diese Fragen? Von Bezaleel und Oholiab berichte der Exodus, daß Jehova sie mit dem Geiste Gottes zu ihrem Werk erfüllt habe, was jedoch eine ganz andere Sache sei. Die Stelle leugnet dieß nicht; das Charisma der heiligen Kunst sei ohne Zweifel von dem des theokratischen Regenten verschieden. Dieses letzte sei der Geist gewesen, der auf Mose geruhet, und zum Zeichen, daß er auf Mose ruhe, wie auf keinem andern, daß Mose den so eben geschaffenen Senat nicht neben, sondern unter sich habe, sei dieser Geist den Siebenzig nicht unmittelbar, sondern durch Mose's Vermittlung gegeben worden, womit denn auch der Vorwurf grober Superstition in das rechte Licht gestellt sei. Was ist die Antwort auf diese Entgegnung? Die Rede geht, nachdem sie nichts bewiesen, zu einem andern Gegenstand über; Mose habe später Josua durch Handauflegung zum Feldherrnamte geweihet, und damit schließt sie. War dieß etwas Anderes, als der leere Schein eines Angriffs?

Num. 12.

In Hazeroth, wohin der Zug nun fortschreitet (11, 35.), sehen wir selbst Aaron und Mirjam sich gegen Mose auflehnen; auch zu ihnen rede Jehova. Da wird dieser treue Knecht Gottes von dem Herrn über alle andern Propheten hoch erhoben, Mirjam aber zur Strafe ihrer Hoffarth mit dem Aussatz geschlagen und auf sieben Tage aus dem Lager verbannt. Eine kräftige Warnung, Mose's göttliche Autorität nicht anzutasten. Auch hieran geht die Kritik nicht schweigend vorüber. Solche Lobpreisungen Mose's seien in den früheren Mythen nicht zu finden; überhaupt sei es neu, daß Jehova ihn seinen Knecht nenne, so wie er sich in einer Anrede an Jehova (11, 11.) auch selbst so nenne[1]).

Um von der Lobpreisung anzufangen, so fällt diese, wie leicht zu sehen, nicht aus der Luft; das Ansehen des auserwählten Mannes wird angegriffen; da tritt Jehova mit einer Ehrenrettung für seinen Diener ein. Ist er früher noch nicht so gepriesen worden, so hat er früher auch noch nie einen so bedenklichen Angriff erlitten, wie jetzt, da der gleichfalls mit göttlichem Ansehen bekleidete Hohepriester sich wider ihn erhebt. Und wenn die Neuheit der Lobpreisung wider diesen Abschnitt spräche, so müßte auch die Neuheit des Angriffs ein Zeugniß gegen denselben ablegen, was Niemand behaupten wird. Heißt aber Mose hier der Knecht Jehova's, wie kann man sich daran stoßen? Steht er nicht in der That als Knecht Jehova's da? Lasse man Mose jetzt zum ersten Mal so genannt werden; eine ehrende Benennung desselben war gerade in der gegenwärtigen Lage ganz an ihrem Orte.

---

1) de Wette a. a. O. S. 318.

Aber unser Werk wehrt sich noch kräftiger. Schon im zweiten Buche trägt Mose diesen Namen (14, 31.).

Num. 13. 14.

Der Zug erreicht die Wüste Paran, welche bereits die Grenzen des heiligen Landes berührt. Ein unendlich bedeutender Moment, der irgend eine Entscheidung bringen muß. Israel steht gerüstet am Eingang des Landes, das Jehova den Vätern zugeschworen, von Jehova hieher gerufen, wunderbar hieher geleitet. Wird der Kampf nun beginnen? Zuvor gehen zwölf erwählte Männer aus, das Land zu erkunden. Von der Wüste Zin durchwandern sie es bis gen Rehob, bis gen Hemath. Nach vierzig Tagen kehren sie, mit den Früchten des Landes versehen, in das Lager zurück; sie bezeugen, es sei ein Land, wo Milch und Honig fließe, aber zu erobern sei es nicht; die Einwohner seien riesengroß und alle ihre Städte wohl befestiget. Es wird ein Widerspruch aus der Mitte der Zwölfe laut, aber umsonst. Das Volk erhebt sich zu offener Empörung; man müsse sich einen Anführer wählen und nach Aegypten zurückziehen. Da erscheint die Herrlichkeit Jehova's. Er schwört, Keiner von diesen Treulosen solle das Land sehen; der Zug durch die Wüste werde, nach jenen vierzig Tagen, eben so viel Jahre dauern; am folgenden Morgen sollen sie umkehren nach dem Schilfmeer zu.

So nahe am Ziele, und nun doch für immer davon zurückgestoßen; von dem edlen, fruchtbaren Lande hinweg, für das ganze Leben in die dürre Wüste verbannt! Ihre Väter ruhen dort bei Mamre's Haine; aber sie werden in der Einöde sterben, der Sand der Wüste wird mit ihren Gräbern spielen. Jehova zog an ihrer Spitze, die

entscheidende Stunde kam, da fielen sie ab, sie sprachen das Todesurtheil über sich selbst.

Wer läse die ungeheuere Katastrophe ohne tiefere Bewegung! Die letzten Vorgänge regten wohl trübe Ahnungen auf; aber da die Entscheidung eintritt, entsetzt man sich doch über ihre Gestalt.

Dennoch, als hätte sie es mit irgend einem schwachen Machwerk zu thun, hört die Kritik auch an diesem Punkte der Darstellung nicht auf zu mäkeln, sich mit dem Ausziehen der Splitter zu bemühen. Die Erzählung sei nicht nur mit denen der vorigen Bücher nicht im Einklang; sie sei es auch nicht mit denen ihres eignen Buches; ja nicht einmal mit sich selbst; sie scheine aus zwei nicht übereinstimmenden Relationen zusammengesetzt zu sein.

1. Nehmen wir das Nächste zuerst. Ist die Erzählung mit sich selbst uneins, so ist man der Mühe, sie mit den vorhergehenden in Einklang zu bringen, ohnehin überhoben. Aber ist sie es wirklich?

Man höre zuerst Vater [1]). „Uebrigens wird V. 24. [Cap. 14.] bloß dem Kaleb der Eintritt in das verheißene Land zugesagt, V. 30. aber sowohl dem Kaleb, als dem Josua. Ueberhaupt fängt mit V. 26. eine Mittheilung Jehova's an, in der im Grunde nichts Anderes, als in dem Vorhergehenden, gesagt ist, so daß man wohl das ganze Stück für eine besondere Erzählung nehmen, und sie mit V. 1 — 10. verbinden könnte, wo auch von Kaleb und Josua V. 3. die Rede war; da dagegen Cap. 13, 31. und 14, 24. nur Kaleb erwähnt ist. Mitten unter einzelnen Fragmenten würden sie nach diesen Datis für ein Fragment gelten müssen; in einer wenigstens lose zusammenhängenden Erzählung kann die Wie-

1) A. a. O. S. 70. 71.

derholung zur Noth für eine unbeholfene Rückkehr zu demselben Gegenstande zur Nachholung einiger Umstände, nämlich zur ausdrücklichen Erwiderung der einzelnen V. 2. und 3. angegebenen Klagen des Volks, in einer besondern, dazu bestimmten Anrede Jehova's gelten, und die Ursache der Differenz in Ansehung der Erwähnung des Josua in der Rücksicht auf zweierlei, bald auf einander gefolgte, Vorfälle liegen."

So schwebt denn auch dieser Erzählung, so ergreifend sie ist, das bloße Schwerdt schon über dem Haupte. Was ihr das gefährdete Leben noch ein wenig fristet, das ist die sonderbare Eigenschaft des wenigstens lose Zusammenhängens, welche die Kritik, wie man sich erinnert, dem Berichte über den Zug durch die Wüste, vielleicht mit zu großer Nachsicht, bereits zugestand. Doch nur zur Noth, nur neben ernster Rüge der Unbeholfenheit, kann die Kritik bei gegenwärtigem Abschnitt diese precäre Eigenschaft ferner anerkennen.

Wir sehen uns genöthigt, den Fortschritt der Erzählung darzulegen.

Zwölf Männer ziehen als Kundschafter durch das Land: das ist das Erste (13, 1 — 25.). Nach ihrer Rückkehr machen sie dem Lande ein böses Geschrei; Kaleb widerspricht, aber vergebens: das ist das Zweite (V. 26 — 34.). Hierüber empört sich das ganze Volk gegen Jehova und Mose; da erheben Josua und Kaleb ihre ermunternde Stimme. Umsonst; man will sie steinigen, und nur die plötzliche Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's rettet sie vom Tode: das ist das Dritte (14, 1 — 10.). Das vierte ist die Zwiesprache Jehova's mit Mose, wobei es sich um die plötzliche Vertilgung des ganzen Volkes handelt, die durch Mose's dringende Fürbitte abgewendet wird, jedoch mit der Bestimmung, daß alle die Abtrünni-

gen das Land der Verheißung nicht sehen werden; Kaleb aber, der Sohn Jephunne's, in dem ein anderer Geist, solle es sehen (14, 11 — 25.). Hierauf folgt fünftens (V. 26 — 35.) eine Offenbarung an Mose und Aaron, worin jenem die Worte in den Mund gelegt werden, die er dem Volke im Namen Jehova's verkündigen soll. Hier ist die Bestimmung, daß alle Männer von zwanzig Jahren und darüber, alle die Gezählten, in der Wüste sterben werden, ohne das Land zu sehen, nur Kaleb und Josua nicht. Ihre Kinder aber wird Jehova in das Land bringen, jedoch erst nachdem sie vierzig Jahre lang durch die Wüste gezogen.

Welch ein deutlicher Fortschritt! Und auf welchem Punkte will ihn die Kritik durchbrechen?

Sie gedenkt den fünften Theil (14, 26 — 35.) an den dritten zu fügen (14, 1 — 10.); den vierten Theil gibt sie dem zweiten zu. Aber richtet die gestrenge Ordnerin hiemit nicht die größte Unordnung an? Der zweite Theil sagt nur, wie die Kundschafter sich benahmen; von einem Aufruhr des Volkes weiß er noch nichts. Wie könnte sich daran die Zwiesprache Jehova's mit Mose anschließen, wo es sich nicht etwa um die Bestrafung der Kundschafter, sondern, wie wir sahen, um die Vertilgung des ganzen Volkes handelt? Der fünfte Theil steht allerdings in sehr naher Beziehung zu dem dritten; er enthält die göttliche Erwiderung auf die Worte der Empörer, welche der dritte gab. Aber in noch näherem Verhältniß steht er zu dem vierten; denn wenn dieser vierte es im Allgemeinen ausspricht, daß die Abtrünnigen das Land nicht sehen werden, so schreitet die göttliche Offenbarung im fünften zu der dreifachen Bestimmung fort: erstens, auf welche Weise diese Ausschließung erfolgen soll, nämlich durch das Absterben in der Wüste;

zweitens, wen dieselbe treffen wird und wen nicht, nämlich die jungen Leute unter zwanzig Jahren nicht, und von den Aelteren Josua und Kaleb nicht; drittens wie viel Jahre das Umherziehen in der Wüste dauern soll, nämlich vierzig, analog den vierzig Tagen der Kundschafter. Demnach verhält sich der fünfte Theil zu einem Theile des vierten, wie die nähere Bestimmung zu dem allgemeinen Ausspruch. Zu einem Theile des vierten: denn dieser enthält außerdem, wie wir sahen, die Fürbitte Mose's, wodurch die bereits angekündigte gänzliche Vertilgung des Volkes abgewendet wurde. Und wie verhält sich der fünfte Theil dazu? Dieses Auftreten Mose's als Mittler zwischen Jehova und Israel, wovon der vierte Theil erzählt, bereitet offenbar den fünften vor, der dem Volke die gemilderte Strafe anzukündigen befiehlt. Ohne Vermittlung war Israel jetzt verloren. So ruht denn der fünfte Abschnitt ganz auf dem vierten; es war ein vergebliches Bemühen der Kritik, hier durchzubrechen. Nur danach könnte man fragen, warum der vierte Theil nur das Allgemeine der Strafe enthalte. Doch auch hier liegt die Antwort sehr nahe. Der vierte Theil ist wesentlich nur die Nachweisung, wie Mose in diesem entscheidenden Moment als Fürsprecher, als Mittler dastand, auf dessen Wort Jehova das Gericht der Vertilgung nicht eintreten läßt. Die Strafe, die dennoch erfolgen sollte, wird, diesem Verhältniß ganz angemessen, in großer Unbestimmtheit ausgesprochen; von einer Eröffnung dieses Unbestimmten an das Volk ist keine Rede. Erst die neue Offenbarung an Mose und Aaron, die es sogleich zu erkennen giebt, daß sie dem ganzen Volke verkündigt sein wolle, sollte das göttliche Strafurtheil in seiner vollen, traurigen Bestimmtheit bringen. So zeigt sich in jeder Beziehung der beste Fortschritt.

Vater nimmt daran besondern Anstoß, daß im zweiten Theile Kaleb allein genannt wird (13, 31.), zu welchem im dritten Josua hinzutritt (14, 3. 10.), während im vierten Theile Kaleb wieder einsam dasteht (14, 24.), worauf wir im fünften Josua auf's Neue neben Kaleb genannt sehen (14, 26.).

Aber sollte hier wirklich eine Schwierigkeit sein? Da die Kundschafter dem Volke die entmuthigende Nachricht bringen, ist es Kaleb, der das ermunternde Wort spricht, (13, 30.). Das Volk hört ihn nicht, es versinkt in Verzweiflung, es empört sich gegen Gott und Mose, und will von den Grenzen Kanaan's nach Aegypten zurück: da tritt Josua mit Kaleb hervor, er preist mit ihm das gute Land, er ermuntert mit ihm zum Kampfe und warnt vor dem Abfall von Jehova (14, 3. ff.). Wo ist hier das Bedenkliche? Wenn Josua zuerst schweigt, während der Mann aus Juda spricht, wenn er dann, da das Volk in seinem Unglauben beharrt, seine Stimme auch erhebt, wenn sonach ein Held in entscheidender Stunde dem andern zur Seite tritt: ist das nicht ein trefflicher, lebendiger Fortschritt der Handlung? Hiemit ist aber das Bedenken gegen den vierten und fünften Theil schon gelöst. Kaleb steht als der Größere da; er war es, der zuerst das heldenmüthige Wort sprach. Darum hebt ihn Jehova in der ersten Rede hervor. Aber Josua hatte sich ihm doch zugesellt; darum wird er da, wo die göttliche Rede von der allgemeinen Andeutung zu dem in jeder Hinsicht bestimmten Urtheil übergeht, mit Kaleb, und zwar nach ihm, genannt.

Uebrigens, wie konnte die Kritik hier anstoßen? War es ihr möglich anzunehmen, es seien über Josua verschiedene Traditionen vorhanden gewesen; nach der einen sei er vom heiligen Lande ausgeschlossen worden, nach der

andern nicht? Und durch das wundersamste Verhängniß seien sie zu Einer Erzählung geworden?

Doch wir haben den Gegner noch nicht ganz gehört. Später sagt er Folgendes [2]).

„So befinden sich in demselben Cap. 14. ein paar Stellen, die allerdings eine auffallende Wiederholung und dabei Verschiedenheit der Angaben enthalten. Cap. 13, 31. ermuntert bloß Kaleb das Volk zum Gehorsam gegen Moses und zum Eindringen in das Land Kanaan. Cap. 14, 6. ermuntern Josua und Kaleb, beide das Volk zum Eindringen in das Land Kanaan. — Cap. 14, 23. 24.: Alle die Männer, die dem Jehova nach so vielen Wundern doch nicht gehorchen, sollen das Land nicht sehen; aber den Kaleb mit seiner Nachkommenschaft will Jehova in dasselbe bringen. Cap. 14, 29. 30.: In der Wüste sollen die Ungehorsamen umkommen, alle, die über 20 Jahre alt sind, und sollen, bloß den Josua und Kaleb ausgenommen, das Land nicht betreten."

Wir sehen, es ist dem Gegner wirklich möglich, sich in Israel eine Tradition zu denken, nach welcher Josua nicht in das Land gekommen sei, das er erobert hat; ja, daß diese sonderbarste Tradition auf die sonderbarste Weise einen Platz in dem Buche gefunden habe, nach welchem es eine der letzten und bedeutendsten Handlungen Mose's war, daß er Josua, nach Jehova's Befehl, zum Heerführer Israel's weihete, ihn für den auserwählten Mann erklärte, der den Stämmen das verheißene Land auszutheilen berufen sei (Num. 27, 16 — 23. 34, 17.)

Doch der Gegner läßt sich an derselben Stelle weiter vernehmen. „Cap. 14, 17. [14, 26.] ist freilich eine neue Mittheilung angefangen mit den Worten, welche

---

2) S. 455.

übrigens auch oft zwischen recht wohl neben einander stehenden Gesetzen, z. B. Levit. 23. befindlich sind: Und Jehova sprach zu Mose und Aaron; indessen wenn auch von jenen neben einander gestellten Angaben die eine die andere nicht wegen ihrer Verschiedenheit geradehin ausschließt: eben dieß, daß denn dasselbe gerade noch einmal so gesagt wird, ist, um nicht zu sagen, entscheidend, doch gewiß sehr auffallend."

Hier wird die Kritik wieder einmal unglaublich schwach. Sie hätte den sechsten Theil unsers Abschnittes (14, 26 ff.) so gern vom fünften losgerissen. Bietet er nicht selbst sogleich im Anfang die Hand dazu? Beginnt er nicht mit den Worten: Und Jehova sprach zu Mose? Und sieht dieß nicht den Ueberschriften ähnlich, die der Kritik schon so treffliche Dienste geleistet haben? Doch die Kritik will nicht ungerecht sein; sie erkennt willig an, jene Formel trenne nicht nothwendig, zum Beispiel im Lev. 23. trenne sie nicht; wobei man freilich erstaunen wird, daß die Kritik es nur einigermaßen wahrscheinlich fand, eine Formel, die auf die unschuldigste Weise eine Rede Jehova's einleitet, könne vielleicht doch einmal einen Grund der Trennung abgeben. Jedoch, sie will es ja dießmal auch nicht behauptet haben. Nun macht sie aber desto ernstlicher auf die Verschiedenheit obiger Angaben über Josua und Kaleb aufmerksam, und redet von einem gegenseitigen Ausschließen derselben. Doch nein! Daß sie wegen ihrer Verschiedenheit einander geradehin ausschließen, das will sie gleichfalls nicht gesagt haben; was wir auch in der That gar zu arg finden würden. Aber, da die Verschiedenheit nicht so groß ist, daß sie entscheiden könnte, so soll — wer erstaunt nicht? — die allzu große Uebereinstimmung, der Umstand „daß denn

dasselbe gerade noch einmal so gesagt wird", zwar gleichfalls nichts entscheiden, aber doch auffallen.

Gewiß, auffallend, höchst auffallend wird Jedermann diese Methode finden. Sie erklärt selbst, hier nichts Entscheidendes vorbringen zu können; warum war es ihr unmöglich, an diesem Wendepunkt der Geschichte sinnend vorüberzugehen? Nur damit auf jedem Punkte dem Werke doch irgend ein Vorwurf gemacht worden sei?

2. Wird es mit den beiden übrigen Anklagen gegen unsern Abschnitt besser stehen? Hören wir die zuerst, nach welcher derselbe mit dem Gebiete, auf dem wir ihn finden, mit den Erzählungen vom Zuge Israel's, nicht übereinstimmen soll.

Sie wird von de Wette erhoben[3]); der erste Vers unseres Abschnittes (13, 1.) stimme nicht mit 10, 12. Es ist leicht zu sehen, daß sie nur auf einer ungenauen Beobachtung ruhet. Die Scene dieses denkwürdigen Ereignisses ist nach 13, 1. die Wüste Paran, wohin der Zug von Hazeroth aus gelangt war. Da von hier aus die Kundschafter das verheißene Land durchziehen, von der Wüste Zin bis gen Rehob, bis gen Hemath, so werden wir uns die genannte Wüste nahe an der Grenze des Landes, und zwar an der südlichen, zu denken haben. Wir erinnern uns, daß mit 10, 11. die Beschreibung des Zuges vom Sinai aus begann. Hier wird zuerst genau gesagt, wann Jehova seinem Volke das Zeichen zum Aufbruch gegeben (V. 11.); dann folgen (V. 12.) diese Worte: „Und es zogen die Söhne Israel's nach ihren Zügen aus der Wüste Sinai; und es ruhete die Wolke in der Wüste Paran (V. 12.)". Hierauf folgt die Ordnung der Stämme während dieses ersten und je=

---

3) Einleitung I, 236.

des folgenden Zuges (V. 13 — 28.), und der Bericht über Hobab (V. 29 — 32.). Dann erst beginnt die nähere Beschreibung: „Und sie zogen vom Berge Jehova's einen Weg von drei Tagen, und die Lade des Bundes Jehova's zog vor ihnen her einen Weg von drei Tagen, ihnen einen Ruheplatz zu suchen (V. 33.)". Dieser erste Ruheplatz ist, wie man aus 11, 1 — 3. ersieht, Tab'era; der folgende (11, 4 — 34.) empfängt nach 11, 34. den Namen der Lustgräber; der dritte ist Hazeroth (11, 35 — 12, 15.); der vierte liegt nach 13, 1. in der Wüste Paran, wo die Darstellung sich jetzt befindet.

Da nun, wie wir so eben bemerkten, die Beschreibung des Zuges im Einzelnen erst mit 10, 33. beginnt, wo wir sie von einem Ruheplatz zum andern bis in die Wüste Paran fortschreiten sehen; da das Vorhergehende einen allgemeinen, einleitenden Character hat, wie dieß bei dem Bericht über die Reihenfolge der Stämme (10, 13 — 28.), der schon über die jedesmalige Aufrichtung des heiligen Zeltes spricht (V. 21.), durchaus nicht zu verkennen ist: so werden wir bei V. 12. nicht anstoßen können. Ehe der Zug im Einzelnen beschrieben wird, giebt der Autor schon das Ziel desselben an: die Wüste Paran an den Grenzen des verheißenen Landes. So ist uns die angefochtene Stelle ein neuer Beweis, daß nicht bloß der Heerführer Israel's, da er vom Sinai aufbrach, recht wohl gewußt hat, wohin er wollte, sondern der Mann, dem wir die Darstellung des Zuges verdanken, eben so sehr.

Mit Vergnügen bemerke ich, daß durch diese einfache Betrachtung der Struktur des Reiseberichtes eine Schwierigkeit verschwindet, um deren Lösung sich treffliche Reisende und Geographen bemüht haben. Nahm man, durch

eine falsche Combination von 10, 12. und V. 33. verleitet, an, eine Wüste Namens Paran sei von den Israeliten schon nach drei Tagen erreicht worden, so mußte man diese in der Nähe des Sinai suchen. Nun findet sich nordwestlich vom Sinai der Wadi Feiran, den man bei Rosenmüller[4]) als eines der schönsten Thäler der Halbinsel des Sinai bezeichnet sieht, in welchem sich eine ununterbrochene Reihe von Gärten und Dattelpflanzungen vier Englische Meilen weit erstrecke. Niebuhr[5]) hält dieses Thal für die Wüste Paran (Pharan) in der so eben besprochenen Stelle 10, 12., und nennt dasselbe deßhalb Wadi Faran, was von Burkhardt mit einem Citat aus Makrizi zurückgewiesen wird. Winer combinirt die erwähnten Stellen gleichfalls, und schließt daraus, die Israeliten seien, nachdem sie sich drei Tagereisen vom Sinai entfernt gehabt, in der Wüste Paran angekommen; der Berg Paran, an dessen Fuß sich die Wüste ausgebreitet, hänge vielleicht mit dem Sinai zusammen[6]). In neuester Zeit bemüht sich Karl von Raumer damit, drei Tagereisen vom Sinai eine Wüste Paran zu entdecken, und stellt die Frage, ob dieselbe in dem Wadi Safran zu suchen sei, von welchem Laborde bemerke, dieß sei der einzige Paß, welchen Reisende vom Sinai nach Gaza, einschlügen, den ferner Rüppel als eine nackte Landschaft von der abschreckendsten Traurigkeit voll vegetationsloser Flötzkalkhügel beschreibe[7]).

---

4) Biblische Geographie III, 106.

5) Bei Rosenmüller eben daselbst.

6) Im Reallexikon der zweiten Ausgabe, unter dem Artikel Pharan.

7) Siehe dessen Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan, (Leipzig 1837), S. 31. 38. 39.

Wenn nun diese trefflichen Forscher freilich umsonst nach einer Wüste suchten, die nicht vorhanden war, so thut es doch wohl, auf diesem Gebiete einmal einer wissenschaftlichen, in die Sache eingehenden Tendenz zu begegnen, während diese Kritik, ohne von der Sache selbst im Mindesten berührt zu sein, immer nur am Buchstaben hängt.

Doch de Wette giebt noch einen zweiten Beweis dafür, daß unser Abschnitt mit den Erzählungen, denen er zunächst angehört, nicht im Einklang sei; 13, 9. 17. stimme nicht mit 11, 28.[8]). Es sind dieß Stellen, in welchen Josua genannt wird; 11, 28., wie gewöhnlich, Josua Ben Nun; 13, 9., in dem Verzeichniß der Kundschafter, Hoschea Ben Nun; V. 17. am Schluß des Verzeichnisses wird bemerkt, dieser Hoschea habe von Mose den Namen Josua empfangen. Schon Vater[9]) war bei 13, 17. angestoßen, und hatte diesen Vers zu dem Beweise benutzen wollen, daß die verschiedenen Bücher des Pentateuchs verschiedenen Verfassern angehören. Er sagt darüber: „Num. 13, 17. erhält Josua erst bei der dort angegebenen Veranlassung diesen Namen, und Exod. 33, 11. führt er denselben Namen schon.“ Den Zusammenhang, der von 10, 11. an so ganz unverkennbar ist, gestattete Vater sich nicht anzutasten; nur von den früheren Büchern wollte er gegenwärtiges trennen. Doch auch dieß geht nicht; denn angenommen, der Autor wolle sagen, Josua habe hier bei der Aussendung in das gelobte Land seinen Namen empfangen, so hätte er ihn doch in der Darstellung, die überall von einem Standpunkt aus redet, der die Vollendung des Zuges vor-

---

8) Einleitung I, 236.

9) A. a. O. S. 490.

aussetzt, von Anfang an mit dem Namen bezeichnen können, den er jedenfalls acht und dreißig Jahre vor der ersten Vorlesung des Gesetzbuchs empfangen hätte. Aber es ist eine Fiction, daß V. 17. dieß sagen wolle. Die Sache steht vielmehr so. In dem Verzeichniß, welches die Namen der Kundschafter enthält, werden dieselben mit genealogischer Genauigkeit angeführt, wie denn bei jedem außer dem Vater auch der Vater des Stammes genannt wird. Hier erscheint, als der Fünfte in der Reihe, Hoschea ben Nun vom Stamm Ephraim. Jene Bemerkung am Schluß des Verzeichnisses über die Umwandlung des Namens Hoschea in Josua will hierauf nur die Identität des im Verzeichniß angeführten Hoschea und des aus der Erzählung bereits bekannten Josua in das Licht setzen; sie will verhüten, daß man den gerade in diesem Abschnitt so bedeutend neben Kaleb auftretenden Josua nicht für einen andern halte, als den Kundschafter Hoschea, den Ephraimiten. So spricht denn auch dieser unschuldig angeklagte Vers (13, 17.) nicht gegen, sondern für den Zusammenhang.

3. Es ist uns aber noch nicht vergönnt, diesen Abschnitt zu verlassen. Wie mit sich und seiner Umgebung, soll derselbe auch mit seinen früheren Vorgängern im Zwiespalt stehen.

Er wird von de Wette zu denen gezählt, in denen ein verschiedener und späterer Character der Mythe zu erkennen sei [10]).

Der eine Angriff trifft auf die erhabene Stelle, wo Mose, als Mittler zwischen Jehova und Israel, durch seine dringende Fürsprache das angedrohete Gericht der Vertilgung noch einmal abwendet (14, 13 — 19.), wie

---

10) Beiträge II, 314. 317. 318. 320 — 22.

er dieß schon am Sinai nach dem Abfalle des Volkes gethan hatte (Exod. 32, 11 — 14.). Erinnern diese Stellen sogleich an einander, so beruft sich die spätere sogar ausdrücklich auf die frühere. Mose fordert Jehova auf, jetzt eine Verheißung zu erfüllen (V. 17 — 19.), die wir in jener früheren Stelle (Exod. 34, 6. 7.) gelesen haben. Dieß ist der Ort, wo Vater[11]) wenigstens den Schein einer wörtlichen Beziehung auf eine Stelle im Exodus anzuerkennen nicht umhin kann. Auch de Wette erkennt die Beziehung an; „14, 18.", sagt er, „ist fast wörtliche Wiederholung von 2 Mos. 34, 6. 7." Wobei es nur noch zu erwähnen gewesen wäre, daß Mose nach V. 17. ein früher gegebenes göttliches Wort anführen wollte.

Dennoch läßt es diese kritische Methode nicht zu, einen reinen Fortschritt der Handlung, wie er hier vor unsern Augen liegt, anzuerkennen. Da sich die Beziehung der späteren Stelle auf die frühere nicht füglich ableugnen läßt; so soll jene eine Nachahmung oder theilweise Copie von dieser sein; jedoch so, daß nicht etwa der Verfasser sich selbst nachgeahmt und copirt habe. Die spätere Stelle sei ausgeschmückter und in einem schlechteren Geschmack geschrieben: Gott werde darin nach dem gewöhnlichen Ausdruck bei der Ehre angegriffen, auch sei zuviel auf die Wunder hingewiesen. Glaublich sei es nicht, daß Ein Verfasser zwei so ähnliche Mythen gedichtet; in beiden lasse sich Gott erbitten. Unsere Stelle möge eine spätere Nachahmung von jener sein; der Nachahmer wolle es immer besser machen und mache es dadurch schlechter; auch V. 18. sei eine Reminiscenz aus dem Exodus: und

---

11) III, 465.

so sei denn wieder ein Beweis mehr für den späteren Character des Buches gewonnen[12]).

Gewonnen; aber so, daß dieser Sieg einer Niederlage doch täuschend ähnlich sieht. Es sind zwei Schlachtordnungen, die sich heranbewegen; die eine im Namen der Aesthetik, die andere der Psychologie.

Die ästhetische redet von schlechtem Geschmack. Uns Hat die Darstellung tief bewegt; der Autor riß uns mit sich fort, und an die Regeln der Aesthetik dachten wir nicht von fern. Doch der Vorwurf empfängt einen Beweis; Gott werde hier bei der Ehre angegriffen. Es ist wahr, Mose eifert um die Ehre seines Gottes; es ist ihm der schrecklichste Gedanke, daß die Aegypter, daß die Heiden überhaupt, nachdem sie soviel Wunderbares von Jehova gehört, nun doch an der Macht desselben zweifeln, ihn lästern könnten. Indem er dem Volke Vergebung erbitten will, sieht er sich von allen andern Ansprüchen darauf entblößt; er sieht, daß diese undankbare, halsstarrige Menge der völligen Verwerfung werth ist. Da bleibt ihm nur Eines übrig, die Bitte, daß Jehova um seines Namens willen gnädig sein möge; die Bitte: Geheiligt werde dein Name! wobei er sich kühn auf eine früher empfangene Verheißung beruft.

Auch zuviel Hindeutungen auf Wunder soll unsere Stelle enthalten. Der Fürsprecher nennt die Wunder, die den Aegyptern kund geworden seien: wie Jehova sein Volk aus ihrem Lande herausgeführt, wie er sich in der Mitte desselben offenbart, wie er vorangezogen sei in der Wolkensäule des Tages, in der Feuersäule bei Nacht. Man sieht, wie es in diesem edlen Herzen wogt und wallt; wie es ihm unmöglich ist, nach einem so großar-

---

12) de Wette, Beiträge II, 321. 22.

tigen Anfang sich in diesen trübseligen Ausgang zu finden, den Jehova androht. Nein! Den Mann, auf dem jetzt die ganze Zukunft seines Volkes ruhet, stört nicht in seinem glühenden Gebet; den Maßstab eurer Kunstrichterei legt nicht an Worte, welche der Eifer um Jehova's Namen und Volk bei einer Katastrophe ohne Gleichen auspreßt.

Der psychologische Angriff will es nicht glauben, daß Ein Verfasser zwei so ähnliche Erzählungen erdichtet habe; in beiden lasse sich Gott erbitten. Erdichtung bei Seite, ist die Aehnlichkeit beider Erzählungen wirklich so groß? In beiden steht Mose als Mittler da und findet Erhörung; aber wie ist alles Uebrige so ganz verschieden! Dort handelt es sich darum, ob Jehova ein Heiligthum in Israel haben, hier ob Israel mit diesem Heiligthum in das Land der Verheißung einziehen wird. Dort tanzt das abtrünnige Volk am Berge Jehova's um das goldene Kalb; hier weint es und zürnt, daß Jehova es an die Grenzen des Landes geführt habe. Dort werden die Gesetztafeln zerbrochen; hier liegen sie unberührt in der Lade des Bundes. Dort ist Aaron selbst irre geführt; hier steht er treu neben Mose. Dort thut das Volk Buße, hier bleibt es halsstarrig. Ja, wo wäre hier etwas, wie jene Bitte Mose's: Laß mich deine Herrlichkeit sehen! und wie die darauf erfolgte Herablassung Jehova's, wovon die frühere Stelle erzählt, die, wenn man einmal vergleichen will, ohne Zweifel viel glänzender ist, als die gegenwärtige, der Lage der Dinge ganz analog?

Ein anderer Angriff ist gegen die Worte gerichtet, welche Jehova in jenem entscheidenden Moment zu Mose spricht[13]).

---

13) Beiträge II, 217. 218.

Da das Volk in seinem Unmuth so weit geht, Josua und Kaleb für das Wort der Ermahnung, das sie gesprochen, steinigen zu wollen, in diesem Augenblick tritt Jehova ein. „Wie lange", sagt er zu Mose, „wird dieses Volk mich verachten? Und wie lange werden sie nicht an mich glauben durch alle die Zeichen, die ich in ihrer Mitte gethan? Ich will sie mit Pest schlagen und vertilgen; und dich will ich zu einem Volke machen, größer und stärker, denn sie (14, 11 — 12.)". Mose nimmt die Verheißung nicht an und flehet um Verschonung des Volkes, um Vergebung. Da antwortet Jehova: „Ich habe vergeben nach deinem Worte. Aber ich lebe, und die ganze Erde wird voll werden von der Herrlichkeit Jehova's. Denn alle die Männer, die meine Herrlichkeit gesehen und meine Zeichen, die ich gethan hab' in Aegypten und in der Wüste, und haben mich diese zehn Mal versucht, und haben nicht gehört auf meine Stimme: wenn sie sehen werden das Land, das ich ihren Vätern geschworen! Alle meine Verächter, sie werden es nicht sehen (14, 20 — 23.)". Worte, der Lage der Dinge so ganz angemessen; überdieß sowohl auf die Vergangenheit, auf die frühern Offenbarungen Jehova's hinweisend, als die Zukunft, das lange Umherirren Israel's in der Wüste, umfassend. Man wird begierig sein, was die Kritik an ihnen zu tadeln habe. Jehova erscheine hier (14, 11. 21 — 23.) sehr eifersüchtig auf seine Ehre, auch sei der Schwur desselben bei seinem Leben (V. 21.) neu und vielleicht characteristisch,[14]): das ist der Tadel, der die in jeder Hinsicht passenden Worte von den frühern Darstellungen unterscheidet und losreißt.

So zart dieser Angriff aussieht, so ist es doch etwas

---

14) II, 220.

sehr Bedeutendes, was er im Auge hat. Könnte er nachweisen, daß der Jehova des vierten Buches sich von dem der früheren Bücher wesentlich unterscheide, so hätte er ohne Zweifel gesiegt; ja dieser einzige Sieg hätte alle andern unnöthig gemacht. Nun eifert der Jehova des vierten Buches allerdings um seine Ehre; er will von seinem Volke erkannt sein; er verlangt Gehorsam und volles Vertrauen von den Seinen; da man den Verheißungen nicht glaubt, erfüllt er die Drohungen. Aber haben uns die früheren Bücher einen andern Jehova gezeigt? Knüpft er nicht, um nur etwas zu nennen, bei dem Beginn der Gesetzgebung das ganze Heil Israel's an die willige Aufnahme seines Wortes (Exod. 19, 5.)? Nennt er sich nicht selbst vor dem ganzen Volke einen eifrigen Gott (Exod. 20, 5.)? Eifert er nicht in derselben Stelle des Exodus, von der man die unsrige so gern getrennt hätte, wider das abtrünnige Volk (Exod. 32 — 34.)?

Jehova verheißt hier, die ganze Erde solle seiner Ehre voll werden. Ist dieser Blick auf die ganze Erde nicht in der früheren Darstellung tief begründet? Jehova ist der Schöpfer der Erde, wie des Himmels; die Erde mit allen Völkern ist sein Eigenthum (Exod. 19, 5.). Aus der Mitte der Völker hat Jehova den Stammvater Israel's zum Segen aller Völker auserwählt (Gen. 12, 3.). Dieses Heer an den Grenzen des gelobten Landes sollte den Namen Jehova's verherrlichen. Da es sich wider seinen Gott empört, so soll es dennoch zur Verherrlichung Jehova's dienen; die Strafen, die es zu tragen hat, sollen von seiner Macht, von seinem Ernste zeugen.

Jehova schwört hier bei seinem Leben, also bei sich selbst. Hätte er etwa, um mit dem Jehova der früheren Bücher identisch zu sein, bei einem Andern schwören sol-

len? Kennen diese etwas Höheres, Ursprünglicheres, Gewisseres, als das Leben Jehova's?

Num. 15.

Es ließ sich erwarten, daß die Kritik, die nicht einmal den einfachen Fortschritt geschichtlicher Darstellung gewähren ließ, einen Abschnitt beunruhigen würde, der, wie der gegenwärtige, dem Fortschritt der Gesetzgebung gewidmet ist.

Vater erklärt sich über diesen und einen später folgenden gesetzlichen Abschnitt folgender Maßen.

„So sind Cap. 15. und Cap. 19. ein paar einzelne Gesetze eingeschaltet, ohne mit einer bestimmten Veranlassung in der übrigen Erzählung in Verbindung zu stehen. Vielmehr liegt darin, daß nach dem unmittelbar vorhergehenden Befehl des erzürnten Jehova, daß das ungehorsame Volk zur Strafe wieder in die Wüste zurückkehren soll, wohl selbst ein Grund, von dem folgenden Gesetz, welches so anfängt: Wenn ihr in das Land, das ich euch zur Wohnung gebe, gekommen seid, — zu sagen, daß es nicht an seinem Platze stehe. Sie können wenigstens herausfallen“ [1]).

Später spricht sich derselbe Gelehrte über unsern Abschnitt so aus. „Levit. 4, 13 — 21. ist eine Verordnung über eine Sühne, unter Umständen, die den Umständen der Verordnung Num. 15, 22 — 26. so auffallend ähnlich sind, daß man recht vielen Grund hat, dieß für einerlei Fall zu halten, bei welchem über die Art der Sühne verschiedene Gebräuche stattgefunden haben; und zu glauben, daß in der einen Stelle der eine, in der andern der andere Gebrauch niedergeschrieben worden;

---

1) III, 454.

aber weil solche verschiedene Gebräuche verschiedenen Menschen angehören, wahrscheinlich von verschiedenen Verfassern“ [2]).

Diesem Urtheil schließt sich de Wette mit folgender Behauptung an. „Cap. 15. enthält die schon bei andern Opfergesetzen zerstreut dagewesene (3 Mose 7, 12. 13. 14, 10. 2 Mose 29, 40.) ausführliche Verordnung über die unblutigen Zugaben zu den blutigen Opfern. Ein Rechtslehrer fand nöthig, diesen Theil des Rituales besonders abzuhandeln, und der Sammler setzte dieß Stück zufällig veranlaßt hieher, denn mit welchem Rechte es hier stehe, ist nicht abzusehen. Die Verordnung V. 22. ff. betrifft wahrscheinlich dasselbe, worüber Lev. 4, 13 — 21. verordnet ist, unterscheidet sich aber von jener Stelle merklich, und wir hätten also zwei verschiedene gesetzliche Aufsätze über dieselbe Sache, vielleicht aus verschiedenen Zeiten“ [3]).

Legen wir die Beobachtungen der Gegner zurecht, so sind es diese. Zuerst, es treten Gesetze ohne geschichtliche Veranlassung ein; ja der Anfang derselben scheint sogar im Widerspruch mit der vorhergehenden geschichtlichen Darstellung zu stehen; zweitens, ein Theil dieser Gesetze ist nur die Zusammenfassung dessen, was vorher zerstreut da gewesen war; drittens, ein anderer Theil steht mit einem Gesetz des Leviticus in so ungünstigem Verhältniß, daß beide verschiedenen Verfassern und Zeiten anzugehören scheinen.

Uns scheint sogleich die erste Bemerkung die Spuren der Flüchtigkeit zu tragen. Der Abschnitt, den wir vor uns haben, enthält zunächst Gesetze, die im gelobten

---

2) III, 493.

3) Beiträge II, 352.

Lande ihre Anwendung finden sollen (15, 1 — 16. 17 — 21.), was sie sogar selbst aussprechen (V. 2. 18.); Gesetze, die, indem sie Gaben von den edelsten Erzeugnissen des Landes für Jehova verlangen, offenbar einen Ausdruck des Dankes für die Einführung in dieses fruchtbare Land anordnen; Gesetze demnach, die zu dem Lande der Verheißung in allernächster Beziehung stehen.

Und wo befanden wir uns in der geschichtlichen Entwicklung? War es nicht da, wo das Volk, an den Grenzen des Landes stehend, zu vierzigjähriger Ausschliessung von demselben verurtheilt wurde? So steht denn Geschichte, wie Gesetz, in allernächster Beziehung auf dasselbe Object. Schließt iene vom heiligen Lande aus, so redet dieses von dem zukünftigen Eingang in dasselbe. Tritt in jener der Ernst Jehova's furchtbar auf, so offenbart sich in diesem seine Gnade, die von dem Volke seiner Wahl nicht lassen will. Die Geschichte ist nicht die volle Darstellung der göttlichen Gedanken bei dieser Wendung der Dinge; auch das Gesetz ist es nicht: beide in ihrer Vereinigung geben erst den rechten Blick in den Sinn Jehova's. Das ist der Abschnitt, von dem die Kritik nicht absehen konnte, mit welchem Recht er hier stehe.

Die zweite Bemerkung derselben ist nicht minder unbegründet. Was hier über Speis- und Trankopfer bestimmt wird, ist keinesweges vorher schon dagewesen, wie uns dieß an einer früheren Stelle dieser Untersuchungen bereits deutlich wurde[4]). Wir haben hier die ganz neue Forderung, daß im gelobten Lande mit jedem Schlachtopfer (Sebach) ein Speis- und Trankopfer (Mincha und Nesech) zu verbinden sei; auch ist die Angabe des dazu gehörigen Maaßes von Mehl, Oehl und Wein neu, ob-

---

4) I, 122 — 124.

wohl sich bemerken läßt, wie das früher festgesetzte Maaß der Mincha und des Nesech bei dem täglichen Lammesopfer (2 Mos. 29, 40.) den gegenwärtigen, umfassenden Bestimmungen ganz analog ist. Hiemit hat das Opfergesetz eine sehr bedeutende Modification erlitten; es ist um eine Stufe höher gestiegen. Beachten wir, daß es die Dankbarkeit für das gelobte Land ist, zu deren Aeußerung dieses neue Gesetz die Israeliten gewöhnen will, so ergiebt sich sogleich, daß es auf demselben Gebiete steht, auf welchem die Gesetzgebung sich am Schluß des Leviticus (Cap. 23 — 27.), mithin da befand, wo dieselbe in den Bestimmungen, die den Dank für das gesegnete Land zum Ziele haben, für die Sinaitische Offenbarung ihre Höhe erreichte. Wenn die hierauf folgenden Bestimmungen (Num. 1 — 10.) in der genauesten Beziehung zu der Ordnung des Lagers und des bevorstehenden Zuges standen, zu dessen Geschichte die Darstellung sich sodann wendete (10, 11 — Cap. 14.), so sehen wir an gegenwärtiger Stelle (Cap. 15.) die durch den Gang der Ereignisse unterbrochene Gesetzgebung sich in derselben Richtung, welche sie vor dieser Unterbrechung genommen hatte (Lev. 23 — 27.), weiter entwickeln, was deutlich genug für die planmäßige Anordnung dieses Werkes spricht; so wie man von der allgemeinen Bemerkung in Lev. 23, 18., nach welcher an dem Fest der Erstlingsfrüchte zu den Schlachtopfern auch Mincha und Nesech kommen soll, sagen kann, daß dieselbe nähere Bestimmungen, wie sie in unserer Stelle erscheinen, schlechthin nothwendig machte.

Es ist noch die dritte Bemerkung übrig, nach welcher der gegenwärtige Abschnitt von dem Leviticus losgerissen werden soll, auf dessen Gesetze er, wie wir so eben sahen, so großen Einfluß ausübt, und zwar gerade von

dem Theile deſſelben, auf den er ſich vornehmlich bezieht, von der Opferthora.

Auf die erſte legislatoriſche Rede Jehova's, welche vom Speis = und Trankopfer handelte (V. 1 — 16.), folgt eine zweite (V. 17 — 31.), die eine eigenthümliche Verbindung von Geſetzen darbietet. Sie beginnt nämlich mit der Anordnung, daß die Iſraeliten, wenn ſie ihr Ziel erreicht haben werden und von dem Brodte des Landes eſſen, dem Herrn ein Hebopfer, eine Erſtlingsgabe vom Mehl darbringen ſollen. Ein Geſetz, welches mit dem vorhergehenden offenbar von gleicher Tendenz iſt; bei welchem überdieß, wie bei jenem, ein Fortſchritt der Geſetzgebung zu größerer Beſtimmtheit ſich nicht verkennen läßt, da früher nur eine Gabe von den Landesfrüchten ſelbſt verlangt wurde (Exod. 22, 28. 23, 19.), wie denn unſere Stelle ſelbſt auf jene früher gegebenen Gebote zurückweiſt.

Iſt nun die zweite geſetzliche Rede durch dieſen Anfang mit der erſten in die engſte Verbindung getreten, ſo ſcheint ſie nachher ſich ſehr weit von derſelben zu entfernen, indem ſie von V. 22. bis zu Ende (V. 31.) von den Uebertretungen des Geſetzes handelt, inſofern dieſe geſühnt werden können oder nicht (V. 22 — 29. V. 30. 31.). Indeß iſt die Combination, zu der ſie uns auffordert, nicht ſchwer zu vollziehen. Jehova verlangt jene Gaben von den Erzeugniſſen des Landes: doch er begnügt ſich mit ihnen nicht; er will ein Volk, das ſich mit großer Sorgfalt von der Sünde rein erhalte. Iſt jene Gabe etwas Aeußerliches, ſo iſt dieſe Scheu vor der Sünde das dazu gehörige innere Complement, ohne welches die dargebrachte Gabe vor Jehova keinen Werth hat; Gehorſam iſt beſſer, denn Opfer. So gefaßt, enthält unſere Stelle eine ſehr bedeutungsvolle Verknüpfung

der Cultusgesetze mit den sittlichen, die uns jedoch nach den früheren Beobachtungen durchaus nicht unerwartet kommt.

Gehen wir in das Gesetz von der Sühnung der Sünde näher ein, so zeigt sich bald, daß auch dieses hier eine höhere Stufe erreicht. In der Opferthora wird an passendem Orte (**Lev. 4, 13 — 21.**) von der Sühnung eines Vergehens gehandelt, welches die ganze Volksgemeinde begangen (**V. 13. 14.**). Nach unserer Stelle soll die Gemeinde sogar das Vergehen eines unbekannt bleibenden Einzelnen sich zueignen, die Sühnung desselben suchen. Es soll eine Angelegenheit Aller sein, daß keine Sünde in Israel ohne Sühnung bleibe; widrigen Falls würde die Schuld des Individuums zur Schuld der Gesammtheit werden: ein Fortschritt von außerordentlicher Bedeutung.

Was die Art der Sühnung betrifft, so hat man auch diese mit Unrecht zum Beweise der Differenz zwischen unserer Stelle und **Lev. 4, 13—21.** in Anspruch genommen.

„Auffallend ist es immer", sagt Vater im Commentar zu **Num. 15.**, „daß wenn beide Verordnungen wirklich verschiedene Fälle betreffen, hier bei einem bloß mittelbaren Vergehen ein doppeltes Opfer, dort nur ein einfaches vorgeschrieben wird; aber natürlicher bleibt es immer, zu vermuthen, daß in beiden einander so nahe verwandten Fällen eigentlich einerlei Fall gemeint sei, aber über die Art der Sühne eine verschiedene Tradition stattgefunden habe."

Hier bei der geringeren Schuld ein doppeltes Opfer, dort (**Lev. 4.**) bei der größeren nur ein einfaches: das ist es, woran die Kritik Anstoß nimmt. Aber kann nicht ein Einfaches größer sein, als ein Zweifaches? Dort, bei der Versündigung der ganzen Gemeinde, wird aller-

dings nur Ein Opfer gebracht; aber dieses Eineist ein Sündopfer, und zwar, wie man aus **Lev. 4.** leicht lernen kann, eines der bedeutendsten, wobei die Aeltesten des Volkes die Hände auf das Opfer legen, und der Priester das Blut in das Heiligthum trägt, um siebenmal davon gegen den Vorhang vor dem Allerheiligsten zu sprengen. Nur Eines ist noch bedeutender; es ist das am großen Versühnungstage, dessen Blut sogar in das Allerheiligste getragen wird **(Lev. 16.)**. In unserer Stelle ist es ein geringeres, so wie vom Auflegen der Hände und vom Heiligthum, in welches das Blut getragen würde, keine Rede ist. Zugleich mit diesem Sündopfer ist auch ein Brandopfer zu bringen, und hiemit tritt dieses zwiefache Opfer in deutliche Analogie zu sämmtlichen Festopfern, bei welchen zuerst Brandopfer dargebracht werden, dann ein Sündopfer, und zwar jedesmal genau dasselbe, das wir hier **(Num. 15.)** finden, wobei eben so wenig, wie hier, verlangt wird, daß das Blut in das Heiligthum komme **(Num. 28. 29.)**. Das Verhältniß ist demnach dieses. Dort, wo die Versündigung der Gemeinde gesühnt werden soll, ist nur von Sühnung die Rede, und zwar von einer solchen, die zu den bedeutendsten gehört. Hier, wo die Gemeinde nur für die Sünde des unbekannten Einzelnen eintritt, wird ein geringeres Sündopfer gebracht, und neben demselben auch ein Brandopfer, wie dieß an jedem Dankfeste darzubringen war; und so bezeugt gerade die Zweifachheit des Opfers, daß diese Schuld der Gemeinde, die sie von einem ihrer Mitglieder übernommen hat, als eine geringere betrachtet werde.

Unser Abschnitt schreitet V. **27.** weiter, um über die Sünden Einzelner im Volk zu sprechen, wobei es sich fragt, ob die Vergehung aus Versehen geschah, oder „mit hoher Hand". Im ersten Fall kann Vergebung

gesucht werden (V. 27. 28.), wie dieß bereits in der Opferthora (Lev. 4, 27. — 5, 26.) mit einer Genauigkeit behandelt worden war, welche von der kurzen Erklärung unserer Stelle offenbar vorausgesetzt wird. Im andern Falle ist die Sünde nicht zu sühnen; sie wird mit Ausrottung aus der Gemeinde gestraft (V. 30. 31.). Diese zweite Bestimmung ist die bedeutendere, sie ist das Ziel dieser Rede; und auch hier erhebt sich das Gesetz offenbar. Nachdem überall an passender Stelle einzelne Todsünden genannt sind, folgt diese strenge, das ganze Gesetz umfassende Bestimmung, nach welcher eine jede frevelhafte Uebertretung als Todsünde erscheint.

Wir sehen demnach, wie das Gesetz sich an dieser Stelle in dreifacher Hinsicht erhebt. Zuerst in Bezug auf die Gaben, die Jehova von den Erzeugnissen des Landes verlangt; sodann in Bezug auf die Sühnung der Sünde; endlich auf die Bestrafung frevelhafter Gesetzesübertretung: eine dreifache Steigerung, welche, wie wir bemerkten, innerlich zusammen hängt.

Außerdem schreitet das Gesetz auch in Bezug auf den Kreis weiter, innerhalb dessen es gelten will. Die Gaben, welche den Dank für den Besitz des gelobten Landes abbilden sollen, haben die Fremdlinge in Israel gleichfalls darzubringen (V. 14 — 16.). Auf dieselben erstreckt sich auch die Sühnung solcher Vergehungen, welche die Gemeinde sich zueignet (V. 26.). Versündigt sich der Fremdling gegen Jehova's Gesetz, so hat er auf dieselbe Weise, wie jeder Israelit, die Sühnung zu suchen (V. 29.); so wie die frevelhafte Uebertretung des Gesetzes auch bei ihm als Todsünde zu betrachten ist (V. 30.).

Eine doppelte Reihe von Bestimmungen, über die Fremdlinge in Israel, sehen wir sich durch das Gesetz hindurchziehen. Die eine, welche Güte gegen dieselben

verlangt, findet ihren höchsten Ausdruck in dem Gebote, auch die Fremdlinge wie sich selbst zu lieben (Lev. 19, 34.); die andere, welche die Beobachtung des Gesetzes von ihnen fordert, spricht sich in unserer Stelle auf die umfassendste Weise aus.

Warum gerade hier? Das Gesetz ordnet, wie wir sehen, den Ausdruck des Dankes für das verheißene Land; und zwar so, daß neben den symbolischen Gaben die sittliche Reinheit bedeutend hervortritt. Indem der Gesetzgeber die Hoffnung auf das Land der Väter, die in diesem Augenblick zu verschwinden schien, kräftig wieder anregt, stellt er zugleich ein edles Bild Israelitischen Volkslebens auf, zu welchem es denn auch wesentlich gehört, daß selbst die Fremdlinge in der Mitte desselben, empfangend und gebend, an dem Segen Jehova's theilnehmen. So bewährt sich der Abschnitt, der dem flüchtigen Blicke so unpassend erschien, der tieferen Betrachtung in jeder Hinsicht auf das Schönste.

Num. 16. 17.

Es folgt der Aufruhr Korah's gegen Mose und Aaron. Steht diese Geschichte, wie man sogleich erkennt, im innigsten Zusammenhange mit allen Vorhergehenden [1]), so versäumt die Kritik doch nicht, auch an ihr ein wenig zu rütteln, was freilich auch dießmal eine höchst undankbare Arbeit ist.

de Wette schreibt auch diesem Abschnitt den Character einer späteren, wundersüchtigen Mythologie zu. Namentlich entdeckt derselbe „Züge von Prahlerei auf Jehova's und Mose's Wunderkraft", und eine hier vor-

---

1) Man sehe Th. 1. dieser Untersuchungen, S. 126 — 28.

kommende Bezeichnung Gottes soll in die verschiedenen mythologischen Vorstellungen einzugreifen scheinen [2]).

Die Prahlerei wird so nachgewiesen. „In der Erzählung vom Aufruhr der Rotte Korah Cap. 16. sagt Mose: Daran sollt ihr erkennen, daß Jehova mich gesandt hat, zu thun alle diese Werke, und nicht aus meinem Herzen. Sterben sie, wie alle Menschen sterben, und werden sie gestraft, wie alle Menschen gestraft werden, so hat mich Jehova nicht gesandt u. s. w. (V 28. f.)."

Wir sehen wohl, Mose kündigt zum Beweise seiner göttlichen Sendung ein Wunder an. Will man aber in dieser Ankündigung Prahlerei sehen, so sei man wenigstens — soll ich sagen, so gerecht oder so ungerecht? — den Exodus genau desselben Fehlers zu beschuldigen; denn Ankündigungen von Wundern, und zwar von strafenden, welche die Herrlichkeit Jehova's und seines Knechtes Mose in das Licht stellen sollen, kehren daselbst so oft wieder, daß ich mir den Unwillen des Lesers zuziehen würde, wenn ich sie ihm nennen wollte.

Das Verlangen, irgend eine Verschiedenheit zu entdecken, konnte jene zahlreichen Stellen des Exodus auf einen Augenblick verschwinden lassen; aber wie war es möglich, von Verschiedenheit mythologischer Vorstellungen zu reden, wenn Jehova hier der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird (16, 22.)? Ist etwa im ganzen Umkreis des Gesetzbuchs eine einzige Stelle, wo Jehova nicht der Schöpfer und Herr Himmels und der Erde wäre? Wo Leben und Tod der Menschen nicht in seiner Hand stünde?

---

2) Beiträge II, 317. 320. Einleitung I, 237. Z. 6.

Num. 18.

Bei de Wette lesen wir über diesen Abschnitt folgendes. „Cap. 18. Ueber Verrichtung und Einkünfte der Leviten. Scheint von den früheren die Leviten betreffenden Aufsätzen verschieden zu sein, da die Erwählung der Leviten erst weitläuftig erwähnt wird, die schon früher dagewesen ist; auch ist nicht abzusehen, warum der Sammler dieses Stück hieher gesetzt hat und nicht vornhin zu den andern“ [1]).

Wir thun nur einen Blick auf diesen Abschnitt, und was finden wir? Eine Klage der Israeliten, die sich deutlich genug auf den Korahitischen Aufruhr bezieht, die Klage, daß Jedermann sterbe, der zum Heiligthum Jehova's nahe (17, 12. 13.), leitet das Gesetz ein, dem die Kritik den Zusammenhang so getrost abspricht.

Dieses Gesetz selbst ist seinem ersten Theile nach, (18, 1 — 7.), nur das Wort für die Thatsachen, auf welche es folgt (Cap. 16. 17.). Korah, der Levit, hatte unternommen, das Priesterthum zu einem Gemeingut des ganzen Volkes zu machen; er hatte nichts erreicht, als daß die göttliche Erwählung Aaron's und seiner Söhne desto mehr in das Licht trat, sowohl durch den Untergang der Aufrührer, als durch das Wunder des blühenden Stabes. Die Drohungen, die das Priesterthum beschirmen sollten, waren zur abschreckenden That geworden. In diesem Moment schärft der Gesetzgeber die Gebote, deren Verletzung so schwere Gerichte herbeigeführt hatte, auf's Neue ein. Das Amt der Priester soll scharf von dem der Leviten geschieden bleiben; wo nicht, so würden beide, Priester und Leviten, sterben (V. 3.). So soll in das Amt von beiden kein Fremder sich eindrängen, da-

---

1) Beiträge II, 358.

mit nicht wiederum der Zorn Jehova's über Israel komme (V. 4. 5.). Das Institut der Priester und Leviten ist ein göttliches; der Fremde, der hinzunahet, soll getödtet werden (V. 6. 7.).

Man sieht, wie diese gesetzliche Rede (18, 1 — 7.) vollkommen auf der vorher erzählten Geschichte ruhet. Dieß ist die Stelle, die nach dem Urtheil der Kritik von den Verrichtungen der Leviten handelt, und zwar dergestalt, daß man sie von den frühern Gesetzen über diesen Gegenstand trennen müsse. Dieß ist der Anfang des Abschnittes, von dem die Kritik nicht absehen konnte, warum er nicht eine andre Stellung erhalten habe. Man möchte fast vermuthen, daß jenes Urtheil im eigentlichsten Sinne ein Vor-Urtheil sei. Wäre die Stelle, die sich so deutlich auf das vorhergegangene Strafgericht bezieht (V. 5.), nur einmal ruhig gelesen worden, so wäre dieses Urtheil unmöglich gewesen.

Mit dem übrigen Theil unseres Abschnittes, der von den Einkünften der Leviten handeln soll, verhält es sich so. An die göttliche Bestätigung des Priesterthums, wie sie in Thaten und Worten Jehova's so eben gegeben wurde, schließen sich drei gesetzliche Reden Jehova's an, zwei an Aaron, die dritte an Mose gerichtet, welche sämmtlich die Unterhaltung der Priester zum Gegenstand haben. Ist die Erwählung Aaron's und seines Hauses jetzt so bestimmt, wie nie vorher, als eine göttliche Anordnung erkannt worden, so soll dieß den Gesetzen über die Abgaben zur Erhaltung der Erwählten zu Gute kommen. Diese werden, so fern sie schon vorhanden waren, kurz wiederholt; sofern sie erst im Keime da waren, und dieß ist bei dem größeren Theile derselben der Fall, empfangen sie hier ihre Entwicklung. Die Erstlinge von den Früchten des Landes und des Viehes, die erstgebornen

Söhne, das Verbannete (Cherem): alles dieses, was Jehova zum Theil schon bei dem Auszug aus Aegypten, dann in den Grundgesetzen, zuletzt gegen das Ende der Sinaitischen Gesetzgebung für sich verlangt hatte, theilt er nun den Priestern zu.

Diese sollen, wie hier zum ersten Mal ausgesprochen wird, keinen Antheil am Lande haben; Jehova selbst will ihr Loos und Erbtheil sein. Den Leviten will Jehova zum Lohn ihres Dienstes am Heiligthum den Zehnten, den er, wie wir uns erinnern, schon am Sinai für sich gefordert, zum Erbtheil geben. Hier wird es nochmals eingeschärft, daß die übrigen Israeliten dem Heiligthum nicht wiederum nahen sollen, damit sie nicht sterben, womit wir auf's Neue ausdrücklich auf die vorangegangenen Ereignisse hingewiesen werden (V. 22.).

Nach der letzten Rede (V. 25 — 32.) soll Mose den Leviten ankündigen, daß sie ihrerseits von dem Zehnten, der ihnen zu Theil geworden, einen Zehnten an die Priester abzugeben haben.

Hat sich hiemit das Gesetz von der Erhaltung des Priesterthums an passender Stelle vollendet, so ist eben so deutlich, daß dieser Abschnitt nicht bloß auf der Geschichte ruhet, an die er sich zunächst anknüpft, sondern eben so sehr auf einer Reihe von Bestimmungen, die, schon in Aegypten beginnend, sich durch die ganze Gesetzgebung hindurchzieht. Was zum Beweise des fragmentarischen dienen sollte, ist uns im Gegentheil zu einem trefflichen Zeichen des Zusammenhanges geworden.

Num. 19.

Wieder ein gesetzlicher Abschnitt. de Wette's Urtheil über denselben lautet so. „Cap. 19. Von der röthlichen Kuh. Verdient gleichfalls seine Stelle durch nichts.

Es ist ein unabhängiger gottesdienstlicher Aufsatz, den der Sammler vorfand, und schwerlich würde sich erweisen lassen, (was allerdings erst erwiesen werden müßte, nach dem Stand unserer Untersuchungen), daß diese Verordnung von Mose sei" [1]).

Wir fanden bisher, daß die Gesetze, welche nach dem Abzuge vom Sinai eintraten, immer durch ein bestimmtes Ereigniß veranlaßt waren. So **Num. 15, 1 — 31.** durch die Zurückweisung Israel's von den Grenzen des gelobten Landes; **15, 32 — 41.** durch eine vorgekommene Entheiligung des Sabbaths; das so eben betrachtete Gesetz durch den Aufruhr der Rotte Korah. Bei dem neuen Gesetz von Cap. 19. wird demnach unsere erste Frage sein, wie dasselbe sich zu Cap. 18. und zu den Ereignissen verhalte, auf welche dieses sich bezieht.

Es handelt von der Reinigung derer, die durch einen Leichnam unrein geworden; es stellt das freiwillige Beharren in dem Zustande der Unreinheit wiederholt als eine Entheiligung der Wohnung Jehova's dar, die mit Ausrottung zu bestrafen sei (V. 13. 20.). Ist nicht diese Beziehung auf das Heiligthum das Band, welches das gegenwärtige Gesetz mit dem vorigen Abschnitt, mit seiner Geschichte und seinen Gesetzen, verknüpft?

Es ist kein Zweifel, daß die That Korah's und seiner Rotte, dieses freche Hinzunahen zu dem Heiligthum, als eine Entweihung des Heiligthums betrachtet und geahndet wird. Die Rauchpfannen der Aufrührer, zum Ueberzug des Altares verwendet, sollen das Volk für immer vor ähnlicher Entweihung warnen (V. 39. 40.); auch der plötzliche Tod von vierzehntausend siebenhundert Männern (V. 41 — 50.) ist von derselben Bedeutung; so

---

1) Beiträge II, 359.

wie darin, daß die Plage durch Aaron's Vermittlung aufhört (V. 46 — 48.), dann in dem Aufblühen des Stabes (17, 1 — 11.) eine Bestätigung der Gesetze des Priesterthums, also des Heiligthums, vorliegt, die vor unberufenem Eingreifen warnen konnte. Dieser warnende Character ist bei dem unmittelbar folgenden gesetzlichen Abschnitt nicht zu verkennen, wo die strenge Scheidung zwischen Priestern und Leviten, zwischen Leviten und den übrigen Stämmen, ähnliche Entweihung des Heiligthums, ähnliche Gerichte Jehova's zu verhüten sucht (18, 3. 5. 7.).

Gegen Entweihung des Heiligthums ist, wie wir sehen, That und Wort Jehova's Cap. 16—18. gerichtet; eben dagegen kämpft offenbar auch der gegenwärtige Abschnitt Cap. 19. Die Rechte des Heiligthums würden gekränkt, die göttliche Idee, welche in dem Dasein einer Wohnung Jehova's sich aussprechen will, würde verletzt werden, wenn die Grenzen, welche das Gesetz um Priester und Leviten gezogen, nicht geachtet würden: das ist die Bedeutung des einen Abschnittes (Cap. 16 — 18.). Jene Idee würde verletzt werden, wenn das Volk, in dessen Mitte Jehova wohnt, in der Unreinheit, die durch das nähere Verhältniß zu einem eintretenden Todesfall entstanden, verharren wollte, ohne die gesetzliche Reinigung zu suchen: das ist die Bedeutung des andern (Cap. 19.)

Die Anordnung dieser Abschnitte hat übrigens zwei sehr deutliche Analogien in der früheren Gesetzgebung. Unser Capitel (19.) verhält sich genau so zu den vorangehenden (Cap. 16 — 18.), wie Lev. 11 — 15. zu Lev. 8 — 10. Wie nämlich in unserer Stelle ein Gesetz über Reinigung auf einen Abschnitt folgt, der das Priesterthum, die göttliche Bestätigung desselben, zu seinem Gegenstande hat, so folgt im Leviticus das ausführliche Gesetz über Rein und

Unrein (Lev. 11—15.) auf einen Abschnitt, der gleichfalls von dem Priesterthum, von dem Anfang desselben, handelt. Auch dort wird das Beharren in dem Zustande der Unreinheit, so weit sie damals gesetzlich bestimmt war, als Entheiligung der Wohnung Jehova's, als Todsünde, betrachtet (Lev. 15, 31.). Dort trat das Gesetz von der Reinheit sogleich ein, sobald das Heiligthum durch den Amtsantritt der Priester vollendet war; hier (Num. 19.) folgt eine Erweiterung desselben Gesetzes, sobald das Heiligthum durch die Bestätigung des Priesterthums gleichsam wiederhergestellt ist. Ganz analog ist es auch, wenn in dem Momente, da das Heiligthum der Mittelpunkt des Volkes geworden (Num. 1—4.), der göttliche Befehl eintritt, die Unreinen aus dem Lager zu entfernen (Num. 5, 1—4.) Wie stark diese Analogien für unsre Auffassung von Num. 19. sprechen, leuchtet ein.

Fragt man, warum unser Abschnitt nicht zu den ähnlichen Gesetzen des Leviticus gestellt sei, so ist zu bedenken, daß jenem Theile des Leviticus die Absicht nicht zu Grunde lag, diese Reihe von Verordnungen abzuschließen; daß die Gesetzgebung, wie unleugbar in anderer, so auch in dieser Hinsicht sich von Zeit zu Zeit höher erheben wollte, wie sich dieß schon bei Num. 5, 1—4. ergab. Gerade jetzt, da das Gesetz vom Priesterthum sich so entschieden erhoben, war die Zeit dazu gekommen. Daß wir aber einen Fortschritt des Gesetzes haben, liegt vor Augen. Wenn früher die verunreinigende Kraft des Todes, des Leichnams, von dem Gesetzgeber als etwas Bekanntes vorausgesetzt wurde, wie dieß bei dem Tode jener beiden Söhne Aaron's (Lev. 10.), dann bei den Gesetzen, welche die Priester und ihre häuslichen Verhältnisse besonders betreffen (Lev. 21, 1—15.), ferner bei der Reinigung des Lagers (Num. 5, 1—4.) der Fall

ist: so wird das Herkömmliche jetzt zum Gesetz erhoben; es wird hier der Kreis, auf welchen sich die verunreinigende Kraft eines Todten erstreckt, die Dauer der Unreinheit, die Art der Reinigung zum ersten Male gesetzlich bestimmt; zum ersten Male wird es hier ausgesprochen, daß ein freiwilliges Beharren in der Unreinheit dieser Art mit Ausrottung bestraft werden solle, und daß dieses Reinigungsgesetz auch für den Fremdling gelte (19, 10.).

Ist es uns deutlich geworden, daß die Gesetzgebung sich an dieser Stelle in Bezug auf Priesterthum und Heiligthum höher erhebt, daß die im Cap. 19. enthaltenen Bestimmungen über Rein und Unrein eben diese Bedeutung haben, so können wir nur noch fragen, warum gerade diese Bestimmungen an gegenwärtiger Stelle eintreten. Offenbar dient dieses Reinigungsgesetz (Cap. 19.) dazu, in Uebereinstimmung mit der Geschichte des Falles, den Tod als etwas Unreines, als Strafe, die Menschen, in sofern sie dem Tode unterworfen sind, als Unreine, als Sünder darzustellen. Dieselbe Tendenz hat die unmittelbar vorher auf's Neue eingeschärfte Scheidung zwischen den Priestern und dem übrigen Volke. Dieselbe hat das Strafgericht über jene Vierzehntausend, welche über die Aufrechthaltung der Rechte des Priesterthums murrten. Aber dieses plötzliche Sterben der Ungehorsamen ließ den Tod auf eine Weise als Jehova's Gericht, als Strafe erscheinen, wie es seit der Aufrichtung des Heiligthums noch nicht geschehen war; ein großer Theil des Volkes war unrein geworden; und wenn ein Ereigniß abgewartet werden sollte, um das Gesetz der Reinigung nach eingetretenen Todesfällen einzuführen, so wird man gestehen müssen, daß die Gesetzgebung kein passenderes hätte wählen können, als dieses.

Num. 20.

Die Erzählung wendet sich einem der bedeutendsten Ereignisse dieses ganzen Kreises zu: der Ausschließung Mose's und Aaron's vom gelobten Lande. Wir sind es zwar von der negirenden Kritik bereits gewohnt, daß sie Alles antastet; dennoch kann man sich in Fällen, wie der gegenwärtige, des höchsten Erstaunens immer auf's Neue nicht erwehren.

Man sehe zuerst, wie Vater[1]) gegen die schuldlose Stelle zeugt. Er zählt sie zu den überzeugenden Beweisen, daß die verschiedenen Bücher der Thora verschiedene Verfasser haben, namentlich das vierte Buch einen andern, als das zweite. Und warum?

„Exod. 17, 5. ff. ist eine Begebenheit erzählt, welche mit der Num. 20, 8. ff. dargestellten die auffallendste Aehnlichkeit hat[2]). An beiden Orten lehnen sich die Israeliten wegen Wassermangels auf, an beiden Orten erhalten sie Wasser aus dem Felsen, und beide Mal erhält der Ort der Begebenheit einerlei Namen. Die Wahrscheinlichkeit spricht gewiß recht sehr dafür, daß dieß einerlei Begebenheit ist, welche durch zweierlei Tradition an zweierlei verschiedene Orte versetzt ist."

Hier ist zuvörderst die Behauptung von der Einerleiheit des Namens dahin zu berichtigen, daß beide Namen einander nur ähnlich sind. Der erste ist: Massa und Meriba (Versuchung und Hader) Exod. 17, 7.; der zweite Me Meriba (Wasser des Haders) Num. 20, 13.

---

1) Commentar III, 490 — 92. — Dagegen Hävernick's Einl. I, 2. S. 438. 496.

2) Hier folgt eine Uebersetzung von Exod. 17, 5 — 7., dann von Num. 20, 8 — 11. 13., deren Abdruck unnöthig ist.

Diese Aehnlichkeit der Namen, die übrigens dadurch bedeutend modificirt wird, daß der erste dem ersten Jahre und der Wüste Raphidim angehört, der zweite dem vierzigsten und der Wüste Zin, könnte doch nur dann Bedenken erregen, wenn es unwahrscheinlich wäre, daß zu verschiedener Zeit ein ähnliches Ereigniß hätte eintreten können. Aber Wassermangel in der Nähe des Sinai, und wiederum Wassermangel in der Wüste Zin: wo wäre hier nur das leiseste Bedenken möglich? Aehnlicher Mangel konnte dann sicherlich ähnliches Murren und ähnliche Hülfe hervorrufen.

Uebrigens warum berührt der Gegner die Hauptsache nicht? Was ist das eigentliche Moment der zweiten Erzählung, bei der wir jetzt stehen? Offenbar der Wassermangel so wenig, als die wunderbare Wasserspendung: es ist vielmehr das Wanken Mose's und Aaron's, und der hiedurch bedingte göttliche Urtheilsspruch, daß sie das Volk nicht in das verheißene Land einführen werden (20, 12.). Man sieht leicht, wie bedeutend diese Entscheidung für alles Folgende ist. Aaron's Tod, die Erwählung eines neuen Hohenpriesters, die Erwählung Josua's an Mose's Statt, ja die Abschiedsreden Mose's, also fast alles Folgende ruht hierauf. Jehova selbst bezieht sich darauf im vierten und fünften Buche (Num. 20, 23. 24. 27, 12 — 14. Deut. 32, 51.). Welch ein seltsames Unternehmen, eine so sehr hervorragende Geschichte vom vierzigsten Jahre mit jener vom ersten zu identificiren! Ueberdieß die Geschichte vom Unglauben Mose's mit der Geschichte seiner Glaubenskraft!

Dennoch tritt de Wette dem Unternehmen ohne Bedenken bei. Die Geschichte sei so übereinstimmend, daß man keinen Augenblick anstehen dürfe, sie für identisch zu halten. Nur die Behandlung sei verschieden, in

der letzten weit wundersüchtiger durch Mose's Prahlen und die Erscheinung Jehova's [3]).

Da die Identitätsklage bereits abgethan ist, so haben wir nur das noch zu erwägen, was von der Wundersucht gesagt wird. Der Gegner nimmt dieß so ernst, daß er es zum Beweise der spätern, wundersüchtigen Mythologie benutzt, der das vierte Buch vom zweiten unterscheiden soll. Diesem Beweise sind wir bereits früher begegnet, und wir fanden nicht, daß ihm sehr viel Kraft beiwohne. In Bezug auf unsere Stelle läßt er sich so vernehmen.

„Die Erzählung 2 Mos. 17. ist weit einfacher, als die in unserem Buch. Die Rede des murrenden Volkes hat diese viel mehr ausgeführt und ausgeschmückt. Dort sagt es: „Warum hast du uns aus Aegypten geführt, um uns und unsere Kinder und unser Vieh vor Durst sterben zu lassen?" Hier: „Ach, daß wir umgekommen wären, als unsere Brüder vor Jehova umkamen. Warum habt ihr die Schaar Jehova's in diese Wüste gebracht, damit wir und unser Vieh daselbst stürben? Und warum habt ihr uns aus Aegypten geführt an diesen bösen Ort, da keine Saat, keine Feigen, noch Weinstöcke, noch Granatäpfel sind, und wo kein Wasser zu trinken ist?" Dort schreit Mose zu Jehova, und Jehova antwortet ihm; hier gehen Mose und Aaron vor die Stiftshütte und fallen auf ihr Angesicht, und die Herrlichkeit Jehova's erscheint ihnen. Dort soll Mose mit dem Stab den Felsen schlagen; hier soll er zwar auch den Stab nehmen, aber den Felsen besprechen. Dort ist die Ausführung des Wunders nur so angegeben: „und Mose that also vor den Aeltesten Israel's"; hier versammeln Mose und Aa-

3) Beiträge II, 224. 225.

ron das Volk vor dem Fels, und Mose spricht: „Höret, ihr Widerspenstigen, werden wir euch auch aus diesem Felsen Wasser hervorbringen?“ und schlägt den Felsen zweimal, was Gott als ein Zeichen des Unglaubens nimmt und ihn dafür straft, indem er ihm die Ankunft in's Land Canaan versagt. Eben so wundersüchtig und ausgeschmückt ist die Erzählung von den Wachteln in Vergleich mit der des Exodus“ [4]).

Daß die Erzählung an unserer Stelle anders sei, als die im zweiten Buche, bedurfte dieser ausführlichen Darlegung nicht. Dagegen ist schwer zu erkennen, aus welchen Umständen der Gegner die spätere, wundersüchtige Mythologie beweisen will. Die Klage des Volkes ist doch weder wunderbar, noch wundersüchtig; sie ordnet sich übrigens, indem sie sich auf ein vorhergegangenes göttliches Strafgericht bezieht, trefflich in diesen Zusammenhang. Oder ist es wundersüchtig, wenn Mose mit Aaron hier vor der Stiftshütte auf sein Angesicht niederfällt, während er dort nur zu Jehova schreit, ohne vor der Stiftshütte niederzufallen, die damals noch nicht da war? Dann läge das Wundersüchtige im Dasein der Stiftshütte; und als etwas höchst Wunderbares steht diese freilich da; aber gerade der einfache Exodus ist es, der sie errichtet. Oder schien das Niederfallen der Beiden vor Jehova so wundersüchtig? Fiel nur nicht im Exodus das ganze Volk vor ihm nieder (33, 10.)! Oder ist's die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's? Auch diese kann es nicht sein; der Exodus ist von diesen Erscheinungen voll. Ist es vielleicht der Umstand, daß Mose hier zu dem Felsen, den er mit dem Stabe zu schlagen hat, zugleich reden, ihm gebieten soll? Aber

---

4) II, 314. 15. Einleitung in das A. T. S. 237. Z. 1.

was ist das Anschlagen mit dem Stabe? Ist es nicht auch ein Gebieten? Und wo wäre das Wundersüchtige, wenn dieses Gebieten sich zugleich in einem Wort ausdrückt? Oder ist es endlich die zweifelnde Frage Mose's, ob er Wasser aus dem Felsen hervorbringen werde, oder das zweimalige Schlagen mit dem Stabe? Den Zweifel, ob das Wunder geschehen werde, wird man doch nicht Wundersucht nennen wollen! Der Gegner will freilich die Worte, in welchen Mose seinen Zweifel ausspricht, als Prahlerei gefaßt wissen, und dann wäre die Erzählung allerdings characteristisch genug von allen vorigen und folgenden verschieden. Aber wie dürfte man da, wo Mose gerade um seiner Glaubensschwäche willen so streng gestraft wird, an Prahlerei, an ein Uebermaaß der Zuversicht denken?

Gewiß, es genügt, die Tendenz beider Erzählungen einmal ruhig zu erwägen, um weder die Identität derselben, noch auch ihre Disharmonie in Hinsicht des Wundervollen anzuerkennen, obgleich auch Hartmann[5]) und von Bohlen[6]) ihren Vorgängern ohne Weiteres beistimmen. Versichert übrigens von Bohlen, es auch mit „der gedankenlosesten Altersschwäche eines Augenzeugen und Zeitgenossen" nicht entschuldigen zu können, „wenn für dieselbe Erzählung ein verändertes Locale vorkommt", so wird ihn niemand schelten; wird uns jedoch zugemuthet, dieß auf **Exod. 17.** und **Num. 20.** anzuwenden, so können wir über diese Zumuthung nur erstaunen, da ihr kein Wort des Beweises beigegeben ist.

---

5) Forschungen S. 195.

6) Die Genesis S. LXXXV.

Num. 21.

So deutlich der Fortschritt der Geschichte in Cap. 21. auch ist, so hat die Kritik doch auch hier nicht schweigen wollen.

Vater hat folgendes Bedenken. „Cap. 14, 45. schlagen die Canaaniter die gegen Jehova's Willen doch noch vordringenden Israeliten und hauen bis Chorma nach. Cap. 21, 3. giebt Jehova die Canaaniter in die Hand der Israeliten; diese verheeren nach dem Gott gethanen Gelübde ihm zur Ehre die Städte derselben (חרמו), und nennen den Ort Chorma. Dieß könnte wohl zweierlei Tradition über den Namen Eines Ortes sein [1])".

Zweierlei Tradition: man sieht, worauf das Bedenken hinausläuft. Doch ohne Verwunderung sieht man es nicht, daß derselbe Kritiker, der früher den Zusammenhang von Num. 10, 11. bis 22, 1. zugegeben, selbst innerhalb dieses kleinen Kreises Verschiedenheit der Tradition sucht. Zweierlei Tradition! Und worüber? Das eine Mal ist es eine Niederlage der Israeliten; das andere Mal ein Sieg. Die Niederlage fällt in das zweite Jahr nach dem Auszug und gehört zu den Gerichten Jehova's über das widerspenstige Volk; der Sieg wird im vierzigsten Jahre erfochten, und zwar nachdem sich das Volk bittend zu seinem Gott gewendet. Zweierlei ist das allerdings; beinahe eben so sehr, wie der Einzug Israel's in Aegypten, von dem die Genesis erzählt, und der Auszug im Exodus. Aber zweierlei Tradition über denselben Gegenstand? Wir fragen nochmals: Worüber denn? Unsern Blicken will sich durchaus nichts von dieser Art zeigen. „Ueber den Namen Eines Ortes", sagt der Gegner. Aber wo wäre wohl in der ersten Stelle eine Aeuf-

---

1) III, 454.

ferung über den Namen, dessen Entstehung in der zweiten allerdings erklärt wird? Man wird sie vergeblich suchen. Ist das Horma von Num. 14, 45. und von gegenwärtiger Stelle ein und dasselbe, so ist der Name in der ersten Stelle ohne Zweifel eine Prolepsis, die nicht die geringste Schwierigkeit darbietet.

Aber dieser Kritik scheint es daran zu liegen, daß die Zahl der Schwierigkeiten auf jede Weise gemehrt werde. Auch de Wette verschmäht es nicht, sich der Erklärung Vater's mit den Worten anzuschließen, dieser Ort [Horma] komme schon Cap. 14, 45. vor, es scheine also, daß die Herleitung dieses Namens von der Verbannung nur eine unserem Erzähler eigene Vorstellung sei[2]).

Num. 22 — 24, 25.

Israel hat sich, nach siegreichem Kampfe mit den Amoritern, in den Moabitischen Ebenen am Jordan gelagert (22, 1.). Es gewährt eine Befriedigung eigner Art, daß der langwierige Zug durch die Wüste sein Ende erreicht hat, und das Volk Jehova's nach so großer, bedenklicher Zögerung am Eingang des verheißenen Landes steht. Hier erhebt sich jedoch neue Gefahr. Balak, der Moabiterkönig, ruft die Magie wider Israel zu Hülfe; Bileam soll dem gesegneten Volke fluchen. Aber, von Jehova überwältigt, muß er Worte des Segens sprechen und Israel's zukünftige Größe verkündigen. Unerwartet allerdings kommt diese Geschichte; wir sahen schon der Rüstung zum Uebergang über den Jordan entgegen. Doch trat einmal der Versuch ein, das Volk Jehova's durch magische Kräfte zu lähmen, so läßt sich eine

---

2) Beiträge II, 360. Einleitung, S. 236.

glänzendere, den Verheißungen angemessenere Wendung der Dinge nicht denken, als die angedeutete. Jehova kämpft für sein Volk; die gnädigen Zusagen aus alter Zeit klingen in den Sprüchen des fremden Sehers wieder; sie treten jetzt erst in ihr volles Licht, sie ermuntern zur Eröffnung des Kampfes um das heilige Land. So gefaßt, steht die Geschichte Bileam's zu dem Plane des Ganzen in innigster Beziehung; indem sie Jehova in der Herrlichkeit seiner Macht und seiner Treue zeigt, indem sie die Erwählung Israel's gerade in diesem Momente auf die wundervollste Weise bekräftigt, bildet sie einen wahren Glanzpunkt der Darstellung. Ueberdieß wären ohne sie die später in diesem Buche vorkommenden Aeußerungen über Bileam (31, 8. 16.) vollkommen unverständlich. Wir können demnach nicht umhin, die Geschichte Bileam's als integrirenden Theil der Thora festzuhalten. Unsere Gegner thun dieß nicht; wir wollen hören, aus welchen Gründen.

Zuerst Vater. „Cap. 22, 2. bis zum Schluß von Cap. 24. handelt von Bileam, und enthält Orakel, welche dieser ausspricht. In diesen poetischen Orakeln nun ist Gott, gegen die gleichbleibende Gewohnheit dieses Buches, Jehova zu gebrauchen, auf das Auszeichnendste immer Elohim genannt. Dieser Unterschied verdient gewiß hier eben so viele Aufmerksamkeit, als in der Genesis; sollte er gerade hier bloß zufällig sein, da doch auch diese Orakel einzeln vorhanden gewesen, und in die übrige, Gott Jehova nennende Erzählung eingeschaltet sein können?"

„Von dem Rathe dieses Bileam ist Cap. 31, 16. die Cap. 25. erzählte Verführung der Israeliten hergeleitet, wovon in jenen von Bileam eigentlich handelnden Ca-

piteln nicht ein Wort erwähnt wird, und sein dortiges Betragen nicht einmal etwas vermuthen läßt“ [1]).

An einer späteren Stelle: „In den Orakeln Bileam's sticht der auszeichnende Gebrauch des Gottesnamens Elohim gegen den übrigens durchaus gleichbleibenden Gebrauch des Jehova ab, und dieß muß hier eben soviel, als in den vorhergehenden Büchern für die Verschiedenheit der Verfasser zeugen“.

Erschien das erste Bedenken ziemlich mild und nachgiebig, so lautet dieses zweite entschieden genug. Der Kritiker glaubt schon, sich für unsern Abschnitt nach einem andern Verfasser umsehen zu müssen.

Aus zwei Gründen. Zuerst sei Gott in Bileam's Orakeln immer Elohim genannt. Dieß war uns entgangen. Wir wollen uns davon überzeugen, und lesen die erhabenen Sprüche Bileam's nochmals. Mit Erstaunen bemerken wir, daß der erste Spruch Gott zwar zweimal nennt, aber nicht Elohim, sondern El und Jehova (23, 8.). Der zweite hat gleichfalls El und Jehova, letzteres jedoch mit dem Beisatz: Elohav (sein Gott) (23, 19. 21. 22. 23.). Der dritte hat El (24, 4. 8.), Schaddai (V. 4.) und Jehova (V. 6.). Im vierten Spruche lesen wir El, Eljon und Schaddai (24, 16.), und niemals Elohim.

„Immer Elohim“, sagte die gestrenge Kritik, und gründete darauf die Annahme verschiedener Verfasser. Etwas Schlimmeres hätte ihr doch kaum begegnen können. In den angeführten Stellen berichtet sie über diese Beobachtung zweimal. Es ist sogar noch ein dritter Bericht hierüber vorhanden. „In den, dem Bileam in den Mund gelegten Aussprüchen steht bloß Elohim und daneben, wie

---

1) III, 457.

z. B. Gen. 14, 18. Eljon, außer Cap. 24, 6., wo man auch Jehova erblickt [2]).“ Dieser Bericht ist der frühere. So ungenau er ist, läßt er Jehova doch wenigstens einmal vorkommen, wodurch er sich mit jenen späteren Berichten in so großen Widerspruch setzt, daß man fast auf verschiedene Verfasser rathen möchte.

Doch vielleicht hat der zweite Grund größeres Gewicht. Von dem Rathe zur Verführung der Israeliten, den Bileam nach **Num. 31, 16.** gegeben, sei in diesen von Bileam eigentlich handelnden Capiteln nicht ein Wort erwähnt, ja nicht einmal vermuthen lasse sich etwas dieser Art.

Allerdings. Aber was folgt daraus? Diese Capitel wollten nur davon erzählen, wie Bileam das Volk, statt es zu verfluchen, segnen mußte. Was etwa später noch geschah, das sollte der folgenden Darstellung vorbehalten bleiben. Uebrigens deutet die Strenge, mit welcher Jehova diesem Seher auf dem Wege zu dem Könige Balak entgegen tritt, doch deutlich genug auf Unlauterkeit seiner Gesinnung, so daß die spätere Nachricht über Bileam's Rath durchaus nicht in Widerspruch mit gegenwärtigem Abschnitt steht.

Auch der zweite Grund hat, wie wir sehen, wenig Bedeutung. Wir fügen hinzu, daß er sich, wenn er einmal auftreten wollte, nicht gegen diese, sondern gegen die folgende Erzählung zu richten hatte, die von der Verführung Israel's handelt (**Num. 25.**). —

Einen andern Weg schlägt de Wette ein, um zu beweisen, daß Bileam's Geschichte Cap. 22 — 24. „ein

---

2) III, 118.

eignes in sich beschlossenes Ganzes, verschieden von den andern Nachrichten," sei [3]).

Dieß sei erstens um der Sprache willen anzunehmen. Von den vorkommenden Eigenheiten solle nur eine angeführt werden, die Abwechselung der Gottesnamen Jehova und Elohim, wie sie in der Genesis stattfinde, und zwar nicht etwa so, daß Bileam selbst als Nicht-Israelit den Namen Elohim brauchte, sondern gänzlich vermischt.

Die Beobachtung, die diesem Urtheil zu Grunde liegt, verdient Anerkennung. Sowohl Bileam, als Balak, kennt den Namen Jehova; beide nennen ihn zusammen funfzehn Mal; der Erzähler außerdem noch dreizehnmal. Aber Bileam sagt auch einmal Elohim, eben so Balak; der Erzähler hat dieselbe Bezeichnung fünfmal. Der Thatbestand ist demnach dieser: In einer Erzählung, die sonst durchgängig den Jehovanamen gebraucht, lesen wir einige Mal auch Elohim. Diese Erzählung ist aber ein sehr bedeutungsvoller Theil eines Werkes, dessen ausgesprochene Tendenz auf die Erkenntniß Jehova's, als des wahrhaftigen Gottes (Elohim), des Schöpfers aller Dinge, geht; wie könnten wir es ihr verargen, wenn sie sich der Freiheit bedient, Jehova, der Elohim ist, zuweilen bloß Elohim zu nennen? Es ist wahr, seit längerer Zeit, seit Jehova, so zu sagen, mit Israel allein ist, hat das Werk sich dieser Freiheit nicht bedient; in der Gesetzgebung ist uns nur der Jehovaname begegnet. Doch die Geschichte Bileam's läßt die Macht Jehova's über die Heiden einmal wieder recht offenbar werden, Jehova tritt hier, wo er den Fremden, den innerlich Widerstrebenden zum Organ seiner Offenbarung macht, als Herr über Alles, als Elohim (nach Gen. 1.) auf: wie,

---

3) II, 362. 63. 65. 66.

wenn das Eintreten des Wortes Elohim eben dieses Verhältniß bezeichnen sollte? Dann würde die Abwechselung sogar ein Zeichen für den Zusammenhang des Werkes sein.

An die Genesis hat man uns erinnert. Aber was gründete der Gegner denn dort auf jene Abwechselung? Trennte er nicht um ihretwillen die wohlverbundene Darstellung in jehovistische und elohistische Fragmente? Und wenn dieß dort nöthig war, warum unterbleibt es hier? Warum wird die Geschichte Bileam's nicht gleichfalls in Fragmente zerlegt? Warum wird, der Abwechselung von Jehova und Elohim ungeachtet, der Zusammenhang der Erzählung so stark hervorgehoben, daß man sie ein in sich beschlossenes Ganzes nennt? Diese Abwechselung muß der Kritik im Grunde doch nicht so bedenklich sein, als es scheint.

„Die Darstellungsart", so fährt de Wette fort, „unterscheidet sich sehr von der der übrigen Nachrichten: sie ist durchaus poetisch, auch in der Erzählung, und auch die Sprache hat einen so rhythmischen Schwung, daß man den Unterschied merklich spürt, wenn man erst das Vorige gelesen hat."

Wir leugnen den Unterschied nicht. Diese prophetischen Sprüche haben etwas durchaus Eigenthümliches. Aber würde die Kritik im Ernst verlangen, daß dieß anders sei? Müssen die Worte des Mannes nicht eben so eigenthümlich sein, als seine ganze Erscheinung es ist? Die Erzählung selbst hat einen gewissen Schwung, sie hat etwas Erhabenes. Aber liegt das Erhabene nicht schon im Gegenstande? Und muß ein Schriftsteller, um den Händen der Kritik zu entgehen, Kleines und Großes in demselben Tone erzählen? Was ist die Erzählung, um die es sich handelt? Die Sprüche des fremden Sehers

leitet sie ein, in welchen Jehova und Israel verherrlicht wird, wie noch nie zuvor; und hierin liegt ihr gutes Recht. Auch ist es weder das erste Mal, noch das letzte, daß dieses Werk sich mit seinem Gegenstande emporschwingt. Wie erhaben lautet im Exodus der Eingang zu den Gesetzen vom Sinai (Cap. 19.)! Welchen Schwung nimmt die Darstellung, wo sie an die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's kommt, die Mose sich nach dem Abfall des Volkes erbittet (Exod. 33. 34.)! Denselben Schwung wird man im dritten Buche dem Abschnitt der Verheißungen und Drohungen (Cap. 26.), im vierten der Geschichte des Korahitischen Aufruhrs nicht absprechen wollen. So enthält das fünfte Buch Stellen, die zu den ergreifendsten gehören, die man lesen kann. Nein! Auf diesem Wege lernt man das Werk wohl bewundern; aber zu Fragmenten kommen wir nicht.

Ganz überraschend ist de Wette's dritter Grund.

„Es befindet sich ein Widerspruch zwischen unserer Erzählung und den folgenden Nachrichten. Cap. 31, 8. 16. ist gesagt, daß Bileam von den Israeliten erschlagen worden, und daß die Midianiter auf seinen Rath die Israeliten zum Götzendienst verführt. Daß dieß ein Widerspruch sei, werden wir nachher beweisen."

Die Beschuldigung ist stark. Das Werk giebt uns ja aus Bileam's Geschichte nur sehr wenig; und dieses Wenige selbst stimmt nicht überein! Eine Tradition weiß, daß Bileam ein Verführer gewesen; die andere spricht ihn von dieser Schuld durchaus frei. Der arme Autor ist unglücklich genug, dieses Ja und dieses Nein gleicher Weise in seine Darstellung aufzunehmen, und die Bejahung sogar erst auf die Verneinung folgen zu lassen. Aber sonderbar! Das Ja überwiegt; Niemand hat die Apologie Bileam's bemerkt, die so nahe neben seiner Anklage

steht; das neue Testament selbst hat sie übersehen, und wir erst müssen sie entdecken.

Auf den Beweis wird man begierig sein. Hier ist er. „Wenn Bileam, jenen Nachrichten zufolge, den Feinden der Israeliten einen so feindlichen Rath gab, sie zum Götzendienst zu verführen, und er von den Israeliten erschlagen wurde: so reimt sich dieß gar nicht damit, daß er ihnen so günstig in seinen Prophezeiungen gewesen sein soll. Man hat dieses doppelte Betragen auf die Klugheit des Propheten schreiben wollen, der im Herzen den Israeliten feind, öffentlich ihnen zum Besten sprach; allein dann hätte ihm doch diese Klugheit nichts geholfen, da er von ihnen erschlagen wurde. Hätten die Israeliten gewußt, daß er ihnen so günstig prophezeit hatte, so hätten sie ihn doch wohl nicht erschlagen, und überhaupt dem Verdacht, daß er die Midianiter gegen sie aufgereizt, keinen Glauben beigemessen. Uebrigens liegt aber in unserer Erzählung durchaus nichts, was auf eine Zweideutigkeit und Hinterlist des Propheten schließen ließ: er ist dargestellt als ein Prophet Jehova's, seinen Befehlen treu, nichts aus sich selbst sagend, vom Geiste Gottes erfüllt: es ist ihm Ernst mit seinen Prophezeiungen zu Gunsten Israel's. Unser Erzähler scheint durchaus nichts von dem Tode und den feindlichen Anschlägen Bileam's gewußt zu haben, um so mehr, da er ihn nach Hause ziehen, also den Schauplatz verlassen läßt. Daß Jehova erzürnt ihm den Engel auf dem Wege entgegenstellt, ist ohne alles Motiv; wenigstens hat Bileam nichts verschuldet, da er bloß auf den Befehl Jehova's die Reise unternimmt."

Der Beweis wendet sich, wie wir sehen, nach vielen Seiten. Die erste Wendung geht auf das einfache Verhältniß, daß derselbe Mann das Volk zuerst segnet,

dann verführt, was sich nicht mit einander reime. Hiebei ist nur Eines vergessen, obgleich der Autor es dem Leser durch vielfache Wiederholung unvergeßlich gemacht zu haben schien, daß der Segen aus Bileam's Munde von Jehova kommt, daß Jehova diesem Fremdling, der von Balak zum Fluchen gedungen war, die segnenden Worte in den Mund legt. Doch die Kritik erinnerte sich dieses Verhältnisses wohl selbst; sie wendet sich deshalb nach einer andern Seite. Bileam solle so klug gewesen sein, und sei doch am Ende erschlagen worden. Und klug war es wohl freilich nicht, daß er sich erschlagen ließ. Aber das ist es ja, was von Jehova gerühmt wird, daß er die Weisen in ihrer Klugheit erhascht. Doch wie hätte die Kritik sich mit dieser Wendung genügen können? Sie deutet augenblicklich auf etwas Anderes hin. Die Israeliten würden den Mann, der sie so freundlich gesegnet, nicht erschlagen haben. Wohl reimt es sich schlecht, segnen und von den Gesegneten erschlagen werden. Aber die Auflösung dieser herben Dissonanz ist in der Urkunde zugleich gegeben; dieser Segnende steht, sobald Jehova sich seiner nicht mehr bedient, als der schwärzeste Verführer da. Als solcher empfängt er seinen Lohn. Aber dieß lag ja Alles zu nahe, und wir hören demnach noch etwas Weiteres. Unser Erzähler scheine weder von dem Tode, noch von den feindlichen Anschlägen Bileam's etwas zu wissen. Richtiger würde gesagt sein, die Erzählung deute auf keines von beiden hin; und dieser Vorwurf wäre dann wohl zu tragen. Wenn übrigens der Bileam gegenwärtiger Erzählung so ganz rein gesprochen werden soll, so widerspricht, wie der Gegner recht wohl gefühlt hat, jenes Entgegentreten des Engels, namentlich das Wort, Bileam's Weg sei nicht recht vor Jehova, doch gar zu sehr. Ohne Zweifel ist das schon als Sünde zu

betrachten, daß Bileam die zweite Botschaft des Moabiterkönigs nicht sogleich abweist, daß er da eine neue Offenbarung verlangt, wo ihm die bereits empfangene hätte genügen sollen; eben so, daß er dem Könige, der durchaus Verwünschungen über Israel hören will, von einer Höhe auf die andere folgt, obgleich Jehova ihm sogleich das erste Mal nur Worte des Segens in den Mund gelegt hatte. Und so wird es bei dem neutestamentlichen Urtheil bleiben müssen, nach welchem Bileam's Weg zu dem König der Moabiter ein irriger und thörichter gewesen ist[4]).

Doch der Beweis de Wette's enthält noch einen vierten Grund.

„Das Stück schließt und rundet sich ab. Nachdem Bileam seinen letzten Spruch gesprochen, ziehet er seinen Weg, und auch Balak kehrt zu Hause: gerade so, wie äußerlich, ist auch, meinem Gefühl nach, ein innerer Schluß da. So wie Balak und Bileam vollendet haben und gleichsam zur Ruhe gebracht sind, so ist Alles vollendet und in Ruhe. Man lese mit unpartheiischem Gefühl."

Gebe man diesem Gefühl Recht, wenn man will. Aber das Unerwartete tritt ein. Man erholt sich allmählich von dem empfangenen Schlage. Eben in Folge der mächtigen Offenbarung Jehova's, die man erlebt hat, kommt man auf den Gedanken, das Volk auf dem Wege des Abfalls von ihm zu stürzen. Für die Thora aber ist nicht Bileam's Antheil an diesem Plan, sondern die Ausführung desselben das Bedeutende; darum wird jener Antheil anfangs übergangen, und später nur beiläufig in einer Rede Mose's erwähnt (Num. 31, 16.).

---

4) 2 Petr. 2, 16.

Num. 26.

Wenn Vater die hier gegebene Urkunde der zweiten Volkszählung ein „an sich recht einzelnes Stück" nennt, und sich der Vermuthung hingiebt, dieß möge wohl nur eine andere Nachricht von der ersten Zählung sein[1]), so ist ihm doch allzuviel entgangen. Es sind ihm sogleich die ersten Worte 25, 19. entgangen, die den Befehl Jehova's zur Zählung des Volkes als einen nach der Plage gegebenen bezeichnen. Nach welcher Plage, dieß sagt die vorhergehende Erzählung von dem Abfall Israel's zu dem Baal Peor (Cap. 25.), die ihrerseits die Geschichte Bileam's (Cap. 22 — 24.) nahe genug berührt. Das Stück, dem man volle Selbständigkeit zuerkennt, widerspricht mit seinen ersten Worten.

Nicht genug; diese Zählung, die man mit der früheren identificiren möchte, weist auf jene sogleich in den ersten Zeilen hin (V. 4.).

Sie nimmt sodann auf eine nicht lange vorher erzählte Geschichte Rücksicht und erläutert dieselbe. Es ist die Geschichte des Korahitischen Aufruhrs, an welchem die Rubeniten Dathan und Abiram Theil nahmen, deren Abstammung hier genau angegeben wird (V. 9.).

Sie unterscheidet sich zum Schluß nochmals von der ersten Zählung, indem sie angiebt, von Allen, die in der Wüste Sinai von Mose und Aaron gezählt worden, seien jetzt nur noch Kaleb, der Sohn Jephunne, und Josua, der Sohn Nun, übrig gewesen. Sie weiß es also recht wohl, daß jene am Anfang, sie selbst aber am Ende der vierzig Jahre vollzogen wurde (V. 63 — 65.).

Sie bereitet überdieß gewisse für die Landesvertheilung wichtige Entscheidungen, die Cap. 27. und 36. ge-

---

1) III, 457.

geben werden, durch genealogische Angaben über die Töchter Zelophhad's vor (V. 33.).

Wären aber alle diese Beziehungen nicht vorhanden, so würde diese Zählungsurkunde sich schon dadurch als wesentlicher Theil der Thora ankündigen, daß sie es als ihre Bestimmung angiebt, die Geschlechter zu nennen, an welche das Land zu vertheilen sei (V. 52 — 56.).

Wir fragen, wie es denn möglich gewesen sei, dieß Alles zu übersehen. Doch diese Kritik weiß uns noch mehr zu überraschen. Sie will behaupten, diese Erzählung, die auf Voriges und Folgendes so entschiedene Rücksicht nimmt, sei mit einer früheren Nachricht sogar im Widerspruch, und zwar, als sollte die Ueberraschung den höchsten Gipfel erreichen, mit einer Nachricht, der sie selbst zur Erläuterung dienen will, mit der Geschichte Korah's.

Dieß ist Vater's Beweis.

„Eben so wenig stimmt **Num. 16, 31 — 33.** mit **Cap. 26, 10. 11. Num. 16, 31 — 33.** Und als (Moses) diese Worte ausgeredet hatte, spaltete sich das Land unter ihnen, und die Erde öffnete ihren Schlund, und verschlang sie und ihre Häuser und alle Menschen, welche dem Korah angehörten, und alles Erworbene. Und sie und Alles, was ihnen angehörte, fuhr in den Scheol. **Num. 26, 10. 11.** Und die Erde öffnete ihren Schlund, und verschlang sie und den Korah, so wie der Anhang umkam, und sie wurden zum Strafexempel. Aber die Söhne Korah's kamen nicht mit um. Vergl. auch S. 83. Man sieht wohl, daß die Nachricht Cap. 26. in Bezug auf das Dasein des wenigstens nachmals berühmten Geschlechts der Korahiten stehen mag [2])."

---

2) III, 456.

Auch S. 83. versichert Vater, beide Stellen seien unvereinbar. Vollkommen beistimmend äußert sich de Wette, indem er hier von einem Widerspruch redet, der zur Würdigung der historischen Treue dieses Werkes bemerkt werden müsse [3]).

Und doch liegt die Lösung der Schwierigkeit so nahe. Korah steht nach **Exod. 6.** auf derselben genealogischen Linie mit Aaron, dessen Söhne schon im zweiten Jahr des Zuges so selbständig waren, daß sie zu Priestern Jehova's erwählt werden konnten. In wie späte Zeit der Aufruhr Korah's fällt, wissen wir nicht. Aber wie dem auch sei, jeden Falls konnten Korah's Söhne damals schon selbständige Familien bilden, so daß sie nicht mehr Zeltgenossen des Vaters waren. Schlossen sie sich der Empörung nicht an, so nahmen sie auch an seinem Untergange nicht Theil. Selbst unsere Kritiker wissen, daß es später noch Nachkommen Korah's gegeben habe; sie sollten es doch einem Schriftsteller der Nation, wen sie immer dafür halten mögen, zutrauen, daß er das Gleiche gewußt habe. In jener Darstellung, welche auf die wundervolle Bestätigung des Priesterthums zielt, war es nicht am Ort, über Korah's Geschlecht sich zu verbreiten. Hier aber, wo die Geschlechter Israel's aufgezählt werden, auch die der Leviten (V. 57 — 62.), unter denen wir (V. 58.) das Korahitische finden: hier war es ganz passend, eine Bemerkung über Korah's Söhne einzuschalten, die übrigens schon früher nahmhaft gemacht und hiedurch als besonders bemerkenswerth bezeichnet worden waren (**Exod. 6, 24.**).

Num. 28 — 30.

Gegen die Gesetze dieses Abschnitts erhebt Vater

---

3) Beiträge II, 371.

die Klage, daß sie in keinem Bezuge zu der Zeit stehen, in welche man sie an dieser Stelle versetzt sehe.

Dagegen müssen wir Verwahrung einlegen in doppelter Beziehung.

Einmal nämlich ist es bereits nachgewiesen, wie dieser ganze Abschnitt auf die früheren verwandten Gesetze berechnet ist, wie er die Fest- und Opfergesetze, die zum Theil am Sinai, zum Theil in der Wüste gegeben worden, nicht bloß voraussetzt, sondern ergänzt und vollendet; so daß für ihn die Stellung nicht vor, nicht zwischen ihnen, sondern nachher die allein passende war [1]).

Sodann werden wir es nicht tadeln dürfen, daß die Gesetzgebung sich gerade hier in den Ebenen Moab's, am Eingang des verheißenen Landes, in Beziehung auf die Gaben zu höherer Bestimmtheit erhob, welche Israel seinem Gott von dem Segen dieses Landes darbringen sollte. Wir fanden bisher noch nicht, daß die Gesetzgebung sich irgend einem Gebiete ohne bestimmte Veranlassung zugewendet hätte; im Vorhergehenden bemerkten wir immer den Aufschluß über das Folgende.

Und was ging unserem Abschnitt in Cap. 26. 27. zunächst voran? Zuerst die Aufzählung der Geschlechter, unter welche das Land vertheilt werden solle 25, 19 — 26, 56.; dann die Levitischen Geschlechter (V. 57 — 62.), mit der Bestimmung, daß diesen kein Erbtheil unter den Söhnen Israel's zukomme (V. 62.); hierauf das Gesetz über den Antheil der Erbtöchter am Lande; endlich die Einsetzung Josua's, der das Volk an Mose's Statt in das Land der Verheißung zu führen hatte: also durchaus nichts, was sich nicht mit größter Bestimmtheit auf den Besitz des Landes bezöge. Sind nun alle diese Gesetze

---

1) Meine Untersuchungen I, 140 — 42.

zugleich als göttliche Zusagen in Beziehung auf die Einnahme des Landes zu betrachten, so folgt ihnen vollkommen passend ein Gesetz, welches den Ausdruck des Dankes für das Land ordnet, und hiemit dieselbe göttliche Zusage fast in noch höherem Grade in sich trägt.

Num. 31.

Es ist der Rachekrieg Israel's gegen die Midianiter, der hier erzählt wird. Was die beiden hier befindlichen Stellen über Bileam betrifft (V. 8. 16.), so ist das Nöthige oben bereits beigebracht. Außerdem soll dieser Abschnitt nach de Wette's Meinung auch mit Cap. 25. nicht in Uebereinstimmung sein: der Bericht über die Strafe nicht mit dem über die Verschuldung. Am Schluß von Cap. 25. empfing Mose den Auftrag, die Midianiter deshalb zu schlagen, weil sie Israel durch ihre List zur Anbetung des Baal Peor verführt; hier ermahnt ihn Jehova auf's Neue, die Israeliten an den Midianitern zu rächen: und diese auf einander hinblickenden Erzählungen sollten einander widersprechen?

Der Beweis, der uns von diesem seltsamen Verhältniß überzeugen soll, ist denn auch wirklich nicht stark. In jener Stelle (Cap. 25.) werde die Verführung den Moabitern zugeschrieben, (der Vorfall mit der Midianitin werde nur beiläufig erwähnt); hier hingegen 31, 16. 17. den Midianitern.

Dagegen genügt es vollkommen, auf den so eben erwähnten Schluß von Cap. 25. (V. 16 — 18.) hinzudeuten, der ganz wie gegenwärtiger Abschnitt die Midianiter nennt.

Num. 33.

Das Verzeichniß der Lagerplätze von Aegypten an bis in die Ebenen Moab's, wo das Volk sich jetzt be-

fand. Es will wenig sagen, wenn Vater auch dieses Capitel ein „recht einzelnes Stück[1])“ nennt, und de Wette gleichfalls von „fragmentarischer Einzelnheit[2])“ spricht. Cap. 32. war erzählt, wie den Stämmen Ruben, Gad und halb Manasse auf ihre Bitte das Ostjordanland zugetheilt wurde. Ein Theil des erwählten Volkes hat jetzt sein Erbtheil gefunden; die Gewähr, daß alle Stämme zu ihrer Ruhe kommen werden, ist hiemit gegeben: da knüpft sich ein Rückblick auf den ganzen, langen Zug bis zu dieser Stelle gewiß sehr passend an. Nach de Wette's Ansicht sollte das Verzeichniß erst am Ende des Buches stehen; wir müssen aber dem alten Autor Recht geben, denn die letzten drei Capitel, die auf gegenwärtiges folgen, beschäftigen sich zu entschieden mit der nahen Zukunft, mit der Einnahme und Vertheilung des Landes, als daß ein solcher Rückblick, zwischen oder nach ihnen stehend, nicht mehr Störendes haben sollte, als hier.

Doch das Verzeichniß wird noch auf andere, bedenklichere Weise angegriffen. Nach Vater[3]) sowohl, als de Wette[4]), soll eine Stelle desselben in unvereinbarer Verschiedenheit mit den früheren Nachrichten stehen.

„Entscheidend“, sagt Vater, „und unvereinbar ist, die Verschiedenheit der Num. 21, 12. und der Num. 33. gegebenen Nachrichten. Num. 21, 11 — 20. Sie zogen von Oboth weiter und lagerten zu Gijje Abarim auf der Morgenseite des Moabitischen Landes. Von da zogen sie weiter und lagerten sich am Bache Sared. Von

---

1) III, 457.

2) II, 379.

3) III, 455. 56.

4) Beiträge II, 380.

da zogen sie weiter und lagerten sich diesseits des Arnon — —. Von da nach Beer — und aus der Wüste nach Matthana, von Matthana nach Nahaliel, und von Nahaliel nach Bamoth, und von Bamoth nach Gai. — **Num. 33, 44.** Sie zogen von Oboth weiter, und lagerten sich zu Gijje Abarim an der Grenze des Moabitischen Landes. Und sie zogen von Gijjim, und lagerten sich zu Dibon Gad, und lagerten sich zu Almon Diblataim, und sie zogen von Almon Diblataim und lagerten sich am Gebirge Abarim. — So viele Verschiedenheiten können doch nicht bloß von Verschiedenheit der Namen der Oerter veranlaßt sein, sondern setzen verschiedene Vorstellungen des Berichtstellers voraus. Der in der ersteren Stelle erwähnte Bach Sared ist es auch **Deut. 2, 14.**, eben auch bei der Beschreibung dieses Zuges."

Das Erste, wonach wir zu fragen haben, wird das Verhältniß sein, in welchem dieses ganze Verzeichniß der Lagerstätten zu der früheren Darstellung sich befindet. Hievon wird es abhängen, ob wir an eine Lösung dieser Schwierigkeit gehen sollen, oder nicht.

Da ergiebt es sich denn bald, daß dieses Verzeichniß die Ruheplätze bis zu der in Anspruch genommenen Stelle **(33, 44.)** bei Weitem vollständiger angiebt, als es früher geschehen ist. So ist zwischen Elim und Sin noch ein Platz am Schilfmeer eingeschaltet; vor Raphidim noch Dophka und Alus. Nach Hazeroth finden wir bis in das vierzigste Jahr **18** Plätze genannt, während die frühere Erzählung für diesen Zeitraum nur einen in der Wüste Paran erwähnt, wo die Entscheidung über das vierzigjährige Umherirren in der Wüste eintrat. Im vierzigsten Jahre finden wir, wie nach **Num. 20.** zu erwarten stand, Kades und den Berg Hor genannt, dann aber vor Oboth

und Ijje haabarim zwei früher nicht berührte Orte: Zalmona und Phunon.

Gegen diese Vollständigkeit scheint zwar zweierlei zu sprechen; zuerst, daß vor Kibroth hatthaava der Name Thab'ēra fehlt (V. 16.), dann daß nach Hazeroth der Wüste Paran nicht gedacht ist (V. 17.). Aber was könnte uns hindern anzunehmen, daß einer der zunächst folgenden Namen den Lagerplatz in jener Wüste bezeichnet [5])? Was ferner Thab'era betrifft, so berichtet die frühere Erzählung nicht, daß der Zug von da nach Kibroth hatthaava gegangen sei; es scheint daher, daß die beiden Ereignisse, denen in diesen Namen ein Denkmal gesetzt ist, einem und demselben Lagerplatze angehören (Cap. 11.). Dann war es ganz in der Ordnung, daß im Verzeichniß der Name Platz fand, der dem größeren, folgenreicheren Ereigniß gewidmet war.

Bleibt dem Verzeichniß demnach in Bezug auf die Lagerplätze der Vorzug der Vollständigkeit, so ist auf der andern Seite nicht zu verkennen, daß dasselbe nicht auf Selbständigkeit Anspruch macht. Wenn bei Raphidim die Bemerkung steht, daß daselbst kein Wasser gewesen sei (V. 14.); bei dem Berge Hor, daß der König Arad von der Ankunft der Israeliten gehört habe: so ist offenbar, daß dieser Bericht eine frühere Erzählung zu seinem Verständniß voraussetzt.

Eben so deutlich ist es, daß er dieselbe durch die für dieses Werk so bedeutende Angabe über das vierzigste Jahr des Zuges, dann über Aaron's Lebensalter ergänzt (V. 38. 39.).

---

5) Man vergleiche von Raumer's treffliche Schrift über den Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan.

Spricht nun so Vieles für diesen Abschnitt, so möchte es sehr übereilt sein, wenn wir ihn um einer Schwierigkeit willen, die gegen den Schluß desselben aus drei geographischen Namen entsteht (V. 45 — 47.), aufgeben wollten. Aber es bietet sich auch eine sehr einfache Lösung der Schwierigkeit dar.

Nach 21, 11. 12. lagert sich das Heer von Ijje haabarim zuerst am Sared, dann in der Nähe des Arnon. Der Lauf dieser Flüsse ist zwar nur kurz; aber das ist deutlich, daß ihre Namen zur näheren Bestimmung der Lagerplätze nicht hinreichen. Das Verzeichniß (Cap. 33, 45. 46.) giebt an ihrer Statt die bestimmten Ortsnamen: Dibon Gad und Almon Diblataim.

Nach diesen Orten nennt dasselbe das Gebirg Abarim, und zwar die Gegend vor dem Nebo, das heißt östlich von ihm, von wo aus der Zug sich in die Moabitische Ebene am Jordan wendet (V. 47. 48.). Nach Num. 21. geht der Zug vom Arnon nach Beer, nach Mathana, nach Nahaliel, nach Bamoth (V. 16. 18. 19.), von da in das Thal, welches auf dem Gefilde Moab's unter dem Gipfel des Pisga liegt (V. 20.), zuletzt nach Num. 22, 1. in die Moabitische Ebene am Jordan.

Ueber den letzten Lagerplatz des Verzeichnisses und der Erzählung ist kein Zweifel. Aber auch der vorletzte ist in beiden derselbe. Nach der Erzählung ist er am Gebirge Abarim in der Nähe des Nebo; nach dem Verzeichniß in einem Moabitischen Thal unter dem Gipfel des Pisga. Dieser Gipfel aber ist nach Deut. 34, 1. der Nebo, der zu gleicher Zeit nach Deut. 32, 49. der Gipfel des Gebirges Abarim ist [6]). Hier ist demnach

---

6) Man sehe von Raumer's Palästina, S. 70. 71. der zweiten Ausgabe.

voller Einklang, und es ergiebt sich nur, daß im Verzeichniß die Plätze Beer, Mathana, Nahaliel und Bamoth nicht erwähnt sind. Da nun das Verzeichniß die Orte längeren Verweilens vollständiger nennt, als die Erzählung, so läßt sich vermuthen, daß jene vier Orte von dem Zuge zwar berührt, jedoch zu längerem Aufenthalte nicht benutzt wurden.

Fünftes Kapitel.

Von den Einwürfen gegen das Deuteronomium.

Von sehr einfacher Struktur ist das letzte Buch der Thora. Mose rüstet sich zum Abschiede; er hält Reden an das Volk, die in ihrem paränetischen Theile von einer Kraft der Liebe und des Ernstes erfüllt sind, wie sie der große, entscheidende Moment zu erfordern schien, während der legislatorische Theil die frühere Gesetzgebung entweder neu einschärft, oder weiter entwickelt. Es ist die Erneuerung des Bundes mit Jehova, auf welche diese Reden zielen. Noch einmal legt der Mann Gottes seinem Volke Segen und Fluch vor. Dann legt er sein Amt feierlich nieder, und richtet ermuthigende Worte an den Mann, der dem Volke das verheißene Land austheilen soll. Die Thora wird vollendet und den Priestern zur Aufbewahrung neben der Bundeslade übergeben. Das Lied Mose's, sein Segen, der Bericht über sein Ende machen den Beschluß.

Bei so einfacher Anlage, und obwohl die Handlung

der vorhergehenden Bücher sich hier so sichtbar vollendet, hat das Buch sich dennoch den kritischen Trennungsversuchen ausgesetzt sehen müssen.

Vater geht auch bei diesem Versuche voran; de Wette setzt Vater's Resultate voraus, und will aus ihnen den späteren Character des Buches erweisen; einige Neuere, die sich im Ganzen für de Wette erklären, weichen dennoch so weit von demselben ab, daß sie im Deuteronomium sehr deutlich einen früheren Character zu erkennen glauben.

Bei so bewandten Umständen dürfte es das Räthlichste sein, die Angriffe nicht mit, sondern nach einander auftreten zu lassen.

Erster Abschnitt.

Vater's Angriff.

Nach den bisherigen Erfahrungen hatte man einen doppelten Angriff gegen das Deuteronomium zu erwarten; zuerst gegen den Zusammenhang desselben in sich selbst, sodann gegen den Anspruch, als ein Theil dieses größeren Werkes zu gelten. Vater's Einwürfe sind gegen das Eine, wie gegen das Andere, gerichtet.

Die Einwürfe gegen den innern Zusammenhang des Deuteronomiums sind es, die uns zuerst beschäftigen.

1.

Einwürfe gegen den innern Zusammenhang.

Im Allgemeinen geht Vater's Behauptung dahin, auch dieses Buch, in welchem man übrigens mit Recht die meiste Gleichheit der Darstellung gefunden habe, bestehe aus einzelnen Stücken, die nicht im Zusammenhange

gearbeitet sein können, und zwar so, daß diese fragmentarische Beschaffenheit in die ganze Oeconomie des Buches eingreife [1]).

Deut. 1, 1 — 4, 40.

Als ein solches einzelnes, abgesondertes Stück wird uns sogleich die erste Rede Mose's 1, 1 — 4, 40, bezeichnet. Der Beweis ist folgender.

1. „Cap. 4, 10 — 13. und Cap. 5, 2 — 6. sind Wiederholungen, wie sie nicht in Einem Aufsatze, sondern nur in verschiedenen vorkommen können."

Die erste dieser Stellen erinnert an den großen Tag, da Jehova dem Volke seinen Bund, die zehn Worte, verkündigte; die zweite, deren Fassung überdieß von jener ganz verschieden ist, steht an der Spitze der zweiten Rede Mose's, die sich sodann länger mit Wiederholung und Einschärfung der zehn Worte beschäftigt.

Mose, dieß ist die Lage der Sache, findet sich schon in seiner ersten Rede gedrungen, an passender Stelle jener großen Offenbarung Jehova's vor ganz Israel zu gedenken; in der zweiten Rede wendet er sich dieser vorher nur erwähnten Offenbarung sogleich im Anfang zu, wiederholt dieselbe und schärft sie ein.

Aus dieser Bemerkung mag man schließen, daß die erste kürzere Rede dem zweiten ungleich längeren Vortrag verwandt sei; beide von einander loszureißen, sie verschiedenen Verfassern zuzutheilen [2]), das wird man uns wenigstens auf diesen Grund hin nicht zumuthen. Ja, die Schwäche dieses ersten Beweisgrundes erweckt allen folgenden ein schlimmes Vorurtheil.

---

1) A. a. O. III, 458.
2) III, 479.

2. „Und ob es wohl demnächst", so schreitet der Beweis mit großer Zuversicht fort, „schwerlich noch weiterer Gründe bedürfte, um Letzteres zu erweisen: so tritt doch ein Grund hinzu, der für sich allein völlig entscheidend eben so dafür spricht, daß dieses andere Stück mit Cap. 4, 45. beginne."

Aber wie ist es? Man will uns beweisen, daß mit Cap. 4, 45. ein neues Stück beginne? Wir haben nie daran gezweifelt, daß diese Worte der zweiten Rede Mose's angehören, die wir nach der ersten zu erwarten hatten. Man nenne diese zweite Rede, ein neues, ein andres Stück: was soll daraus folgen? Der Gegner wollte uns bewegen, die erste Rede, als das Werk eines andern Verfassers, von der zweiten zu trennen. Und nun ließen wir uns mit der Versicherung abfinden, es sei eine erste Rede da und eine zweite? Doch hören wir weiter.

„Mit diesem Verse nämlich fängt eine Ueberschrift an, die so ausdrücklich und ausführlich ist, daß es unmöglich wird, sie für etwas Anderes, als für eine Ueberschrift und Einleitung, oder für eine Unterschrift anzusehen."

Eine Ueberschrift, die — eine Ueberschrift, oder — eine Unterschrift ist! Ein seltsames Ding! Doch die kleine Stelle ist unschuldig an dieser Verwirrung; sie leitet deutlich genug die folgende Rede ein. Aber wozu das?

3. „Und sie ist", so fährt der Beweis fort, „hinwiederum, ihrem wesentlichen Inhalt nach, so sehr Wiederholung der Ueberschrift Cap. 1, 1 — 4., daß sie sich und die hierauf folgenden Reden auch dadurch nur desto mehr von den ersten Capiteln dieses Buchs absondert."

„Auch dadurch nur desto mehr": die Sache sollte, wie man sieht, wirklich durch die Bemerkung entschieden

sein, daß der ersten Rede eine zweite folge, und der zweiten, wie der ersten, eine Ueberschrift vorangehe. Aber immer neue Beweismittel bieten sich dar: die bedenkliche Ueberschrift ist „Wiederholung der Ueberschrift Cap. 1, 1 — 4.“ Und wenn sie es wäre, wenn die zweite dieselben Verhältnisse der Zeit und des Ortes bezeichnete, wie die erste: wo läge hier das Mißverhältniß? Beide Reden gehören derselben Zeit, demselben Ort an; warum hätte der Schriftsteller das nicht aussprechen dürfen? Es ist eine Eigenthümlichkeit dieses Werkes, daß es die Oertlichkeit der Gesetzgebung sorgfältig bemerkt, wie es denn Gesetze aus Kanaan, aus Aegypten, vom Sinai, aus der Wüste und aus der Moabitischen Ebene enthält. Die erste Rede leitet eine neue Gesetzgebung ein, die zweite legt dieselbe dar. Wenn wir so wichtige Theile des Gesetzbuchs durch nähere Bezeichnung der Umstände hervorgehoben sehen, so ist dieß der bisher beobachteten Methode der Darstellung ganz analog. Leugnen müssen wir jedoch, daß die zweite Ueberschrift die erste, der sie allerdings den Umständen nach sehr ähnlich sein mußte, nur wiederhole. Ohne Zweifel ist es bei der ersten etwas Wesentliches, daß sie die Zeit bis auf Monat und Tag bestimmt. Dem Character der Rede, der sie voransteht, vollkommen gemäß, giebt sie an, daß, obwohl man vom Horeb bis Kades Barnea nur elf Tagereisen zähle, Mose diese Worte erst gegen den Ausgang des vierzigsten Jahres gesprochen habe: die Rede sebst bewegt sich um die Erklärung dieses langen Aufschubs. Die Ueberschrift der zweiten Rede enthält von jener Zeitbestimmung weder Tag, noch Monat, noch Jahr. Sie bezeichnet die Oertlichkeit, aber nicht so genau, wie die erste (1, 1.); sie kündigt übrigens, was die erste nicht thun konnte, ein Gesetz an, welches Mose den Israeliten

vorgelegt, Zeugnisse, Satzungen und Rechte, die er ausgesprochen (V. 44. 45.), wie sie uns dann in der Rede selbst bald genug begegnen.

Ist es übrigens das Characteristische der zweiten Rede, wie die Ueberschrift es sogleich hervorhebt, daß dieselbe eine neue Gesetzgebung enthält, so kommt dieß keineswegs unerwartet, denn die erste Rede deutet bereits auf „Satzungen und Rechte" hin, die Mose an demselben Tage noch geben werde (4, 1. 40.); wie sie denn im Ganzen sowohl mit ihren geschichtlichen Erinnerungen, als mit den allgemeinen Ermahnungen, die sie enthält, der zweiten Rede den Weg bereitet.

4. Indeß, Vater meint beide Reden für immer getrennt zu haben, und deutet nur noch zum Ueberfluß auf eine Stelle der ersten (Deut. 2, 29.) hin, die einer Stelle der zweiten (23, 4. 5.) widerspreche; die „unvereinbare Verschiedenheit" beider Stellen werde desto begreiflicher, „da das von Cap. 1 — 4, 40. reichende Stück ein anderes Stück sei, als die folgenden Capitel."

In der einen Stelle sagt Mose den Moabitern nach, daß sie ihm gegen Bezahlung Brod und Wasser gegeben; in der andern werden Ammoniter und Moabiter für immer aus der Gemeine Jehova's ausgeschlossen aus zwei Gründen. Sie seien nämlich den Israeliten nicht mit Brod und Wasser entgegengekommen; auch sei Bileam von ihnen gedungen worden, das Volk zu verfluchen. Vater findet hier widersprechende Nachrichten über die Moabiter, die nach der einen Lebensmittel dargeboten haben, nach der andern nicht. In der That, Widersprüche dieser Art sind leicht zu haben; ist es uns erlaubt, so fügen wir sogleich einen andern von ähnlichem Belange bei. Aus dem vierten Buche erinnern wir uns, daß es der Moabiterkönig Balak war, der Bileam be-

rief; die obige Stelle des fünften Buches schreibt diese Unternehmung den Ammonitern zu. Man lehnt diesen Widerspruch ab? Allzu deutlich sei es ja, daß der in jener Stelle angeführte zweite Grund der Ausschließung, die Berufung des fremden Sehers, sich nur auf das zweite der genannten Völker, auf die Moabiter, beziehe? Wohlan, so lehne man auch jenen Widerspruch ab! Wie man den zweiten Grund auf das zweite der genannten Völker ohne alles Bedenken bezieht, so beziehe man den ersten, die Verweigerung der Lebensmittel, auf das erste, auf die Ammoniter, und der Schein des Widerspruchs ist verschwunden.

5. Fast möchte man vermuthen, der Kritiker habe die Schwäche des Scheines selbst bemerkt; wenigstens theilt er uns zu größerer Bekräftigung folgende neue Beobachtung mit.

„In jenen ersten vier Capiteln bis auf Cap. 4, 40. ist ein fortlaufender Zusammenhang sichtbar: ob aber Cap. 4, 32 — 34., in welchen drei Versen dreimal das in diesem Buche sonst nicht so vorkommende Elohim stehet, deshalb ein eigenes, einzelnes Stück sei, muß nach dem Gewicht, welches diese Verschiedenheit dieser Gottesnamen, als einzelnes Merkmal anderwärts erhält, auch hier beurtheilt werden.“

Gewiß! Aber warum so geheimnißvoll? Jene Verse, die im lebendigsten Zusammenhange der Rede stehen, um jenes Wortes willen, zu einem Fragmente zu machen, das war wohl zu gefährlich. Aber wozu dann jene Beobachtung an dieser Stelle, wo es galt, die erste Rede nicht in Fragmente zu zerlegen, sondern von der zweiten zu trennen? Wir irren schwerlich, wenn wir vermuthen, die Beobachtung über den Gottesnamen solle für diese Trennung ein neues Gewicht in die Schale legen. Aber

auch dieses neue Gewicht ist, wie die vorigen ein leerer Schein, und die Wagschale der Trennung steigt hoch empor; Vater selbst kann nicht umhin, in der Anmerkung zu bekennen, daß derselbe Gebrauch des Wortes Elohim auch in der zweiten Rede, und zwar sogleich im Anfange derselben, zu finden sei! So ist denn jeder Versuch der Trennung umsonst.

Deut. 4, 41 — 44.

Auf die erste Rede folgt die Nachricht, damals habe Mose drei Städte im Ostjordanlande zu Freistädten bestimmt: Bezer, Ramoth und Golan.

Diese Nachricht, meint Vater[1]), stehe außer allem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden, ja mit einer späteren Angabe über die Freistädte (Deut. 19.) sei dieselbe nicht einmal wohl vereinbar.

Und allerdings, wenn wir nichts als Mose's erste Rede in diesem Buche im Gedächtniß hätten, so würden wir unserer Stelle mit Vater den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden absprechen; aber da wir das vorletzte Capitel des vierten Buches (Num. 34, 14.) noch nicht vergessen haben, können wir unmöglich beistimmen. Dort empfing nämlich Mose von Jehova den Befehl, drei Freistädte östlich vom Jordan zu bestimmen, und eben soviel im Lande Canaan. Den ersten Theil dieses Befehles konnte Mose noch selbst ausführen, da das Ostjordanland bereits erobert und den Stämmen zugetheilt war; er thut es an gegenwärtiger Stelle. Den zweiten selbst auszuführen, war ihm nicht verstattet; aber da, wo er die Verhältnisse des Landes Canaan ordnet, gebietet er die Ausführung desselben, sobald das Land in den Händen

---

1) III, 227. 458.

seines Volkes sein werde (Deut. 19.). Weigert sich demnach der kleine Abschnitt, sich den Zumuthungen der Kritik zu fügen, indem er vielmehr ein unerwartetes Zeichen für den Zusammenhang des fünften Buches mit dem vierten giebt, so spricht er überdieß auch für den Zusammenhang dieser beiden Bücher mit dem zweiten, da dieses es schon in den Grundgesetzen des Bundes aussprach, daß für unfreiwillige Todtschläger künftig eine Zufluchtsstätte bestimmt werden solle (Exod. 21, 13.).

Deut. 5 — 26, 19.

Gelang es nicht, die erste Rede Mose's von der zweiten als das Werk eines andern Verfassers zu trennen, so wird nun der Versuch gemacht, die zweite Rede selbst in Fragmente zu zerlegen. Hören wir Vater[2]).

„Vom fünften Capitel an, zeigen wenigstens eine Reihe von Capiteln wieder einen näheren Zusammenhang, indessen ununterbrochen läuft auch dieser Faden nicht sehr weit fort."

„Wir haben S. 401. zwei Stellen aus Cap. 12. neben einander gestellt, welche deutlich zeigen, daß in diesem Capitel mehrere einzelne Aufsätze neben einander stehen."

„Gerade dieses Cap. 12. hat wieder eine neue Ueberschrift V. 1.: Dieses sind die Gebote und Vorschriften, welche ihr beobachten und thun sollt im Lande, welches Jehova, der Gott eurer Väter euch zum Besitz giebt —."

„Diese Ueberschrift ist hier um desto bemerkenswerther, da gerade von diesem Capitel die Sammlung einzelner Gesetze anfängt, von welcher das Buch seinen Na-

---

2) III, 461.

men Deuteronomium trägt. Es folgen nun lauter einzelne Gesetze bis gegen den Schluß von Cap. 26., wo V. 16 — 19. in einer kurzen Nachrede diese Gesetze als die Bedingungen des Bundes dargestellt sind, den Jehova eben jetzt mit dem Volke mache. Von den Gesetzen dieser Sammlung fängt nicht jedes einzelne, wie gewöhnlich die im Leviticus, mit: „„Und Jehova sprach zu Mose"" an [3]), sondern sie reihen sich unmittelbar an einander".

„Von Cap. 12. an finden wir manche Eigenheiten des Ausdrucks, durch welche sich dieser Theil des Buches von den vorhergehenden auszeichnen möchte. Die Phrase: du sollst den Bösen aus deiner Mitte oder aus Israel hinwegthun, durch בערת ausgedrückt, steht hier sehr oft: Cap. 13, 6. 17, 7, und 12. 19, 19. 21, 21. 22, 21. 22. und 24. 24, 7."

„Von Cap. 12. an, und besonders Cap. 16. und 17. findet sich auffallend häufig für Städte das Wort שערים [Thore], welches anderwärts wenigstens nur selten so steht."

„Von Cap. 12. an steht, wenn, wie sonst oft, לפני יהוה [vor Jehova] vorkommt, sehr häufig dabei: an dem Ort, den Jehova erwählen wird, und letztere Phrase überhaupt auszeichnend gehäuft, vergl. Cap. 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26. 14, 23. und 24. u. s. f."

„So viele Rücksicht verdienen auch diese Eigenthümlichkeiten des Ausdrucks, als anderwärts andere; diese Rücksicht wird durch die vorhergehenden Bemerkungen unterstützt; es ist leicht möglich, daß diese Sammlung von Gesetzen bis Cap. 26. ein Stück für sich, und erst spä-

---

3) Bei Vater ist diese Formel in hebräischer Sprache.

ter durch Cap. 11, 32. mit dem Vorhergehenden verbunden ist.“

Die Reihe specieller Gesetze von Cap. 12. bis 26. ein Stück für sich, ein Fragment: das ist es, was diese Kritik uns gern wahrscheinlich machen möchte. Aber wie verfährt sie? Sie zeigt, daß der erste Abschnitt dieses Stückes selbst aus verschiedenen Aufsätzen bestehe. Wir werden später sehen, wie es sich damit verhält; einstweilen ist deutlich, daß diese Beobachtung, auch wenn sie richtig wäre, die Trennung des ganzen Stückes vom Vorhergehenden keinesweges begründen würde.

Die Kritik deutet zweitens auf eine unschuldige Ueberschrift hin, auf die Ankündigung der speciellen Gesetze, die sofort folgen. Diese würde uns in keinem Falle irren können. Aber wendet sich denn der vorhergehende Abschnitt, von dem man die speciellen Gesetze gern losreißen möchte, in seinen letzten Worten (11, 32.) nicht deutlich genug den speciellen Gesetzen zu? Sagt er nicht ausdrücklich, wie die Ueberschrift selbst, von „Satzungen und Rechten“, die Mose dem Volke an demselben Tage geben werde? Kündigte nicht schon die Ueberschrift der zweiten Rede auf eine sehr feierliche Weise „Zeugnisse, Satzungen und Rechte“ an, die Mose damals gegeben? Und enthält nicht der erste Theil dieser Rede (C. 5 — 11, 32.) eine zwar sehr eindringliche, aber doch allgemein gehaltene Ermahnung zum Gehorsam gegen Jehova, so daß specielle „Satzungen und Rechte“ der Ueberschrift gemäß durchaus noch erwartet werden mußten? Und redet nicht das Capitel, das dem Schlusse der speciellen Gesetze folgt, sogleich im Anfang (27, 1.) von einer Menge von Geboten, die Mose an demselben Tage gegeben habe? Setzt nicht alles Folgende diese neue, letzte Gesetzgebung voraus? Die Kritik geht unbekümmert an

allen diesen Erscheinungen vorüber, den Blick starr und kalt nur auf Eines geheftet, auf die Ueberschrift.

Aber wir dürfen ihr nicht Unrecht thun; sie hat ja der Beweisgründe noch mehr.

Nicht jedes einzelne dieser Gesetze fange wie im Leviticus mit der Einführungsformel an: Und Gott sprach zu Mose. Die Kritik bedauert dieß wohl? Wenn es sich so fände, so hätte sie freilich gewonnen; zu einer Rede Mose's könnte diese Gesetzgebung dann nicht gehören. Aber jene an diesem Ort äußerst unpassende Formel fehlt. Eine sehr gütige Kritik, die uns, während sie für sich zu streiten scheint, wider sich selbst bewaffnet! Wir hätten ohne sie das Fehlen jener Formel zuverläßig übersehen.

Doch die Kritik ist noch nicht am Ende. Am Schluß des Beweises, der den Abschnitt der speciellen Gesetze von den vorhergehenden Theilen des fünften Buches trennen soll, zeigt sie drei Ausdrücke auf, die diesen speciellen Gesetzen eigenthümlich seien. Der erste gehört der Strafgesetzgebung an; er war auf jeden Fall in den speciellen Gesetzen recht am Ort, in den allgemeinen Ermahnungen ließ er sich nicht erwarten. Eben so der zweite, der von städtischen Verhältnissen redet. Der dritte endlich bezeichnet den wichtigen Fortschritt dieser neuen Gesetzgebung, daß Jehova sich im Lande Canaan einen Ort „zur Wohnung seines Namens" erwählen wird. Kehrt dieser Ort in den Gesetzen oft wieder, so darf dieß nicht befremden; es ist der Mittelpunkt der „Gemeine Jehova's". Nur Eines muß uns hier in Erstaunen setzen: daß man uns in dem speciellen Theile des Buches nicht mehr, als drei eigenthümliche Ausdrücke, aufzeigen konnte. Es ist ja durchaus nicht anders möglich, als daß der allgemeine Theil des Buches eine Menge Ausdrücke kennt, die man im speciellen vergeblich sucht, und umgekehrt. Es wäre

aber ohne Zweifel die undankbarste Arbeit, sie aufzusuchen.

Können nun alle die erwähnten Gründe die Trennung des speciellen Theiles der Rede von dem allgemeinen nicht bewirken, so haben wir nur noch nachzusehen, ob dieser specielle Theil selbst Fragmentarisches in sich hat, was Vater durch Vergleichung von **Deut. 12, 13 — 16.** mit **12, 20 — 24.** zu beweisen sucht.

Aber auch hier ist derselbe sehr irre gegangen. Es ist die Bedeutung des ersten Capitels der speciellen Gesetzgebung **(Deut. 12.)**, allen Gottesdienst im heiligen Lande auf den Ort zu beschränken, den Jehova erwählen werde. Dieß wird erstens im Gegensatz gegen die vielen gottesdienstlichen Orte der heidnischen Einwohner dieses Landes ausgesprochen **(V. 2 — 7.)**; sodann zweitens im Gegensatz gegen den gegenwärtigen ungeordneten Zustand Israel's selbst, wo Jedermann thue, was ihm recht dünke **(V. 8 — 12.)**. Hierauf wird, was bisher im Gegensatz und kurz gesagt worden war, ausführlicher dargelegt **(V. 13 — 19.)**. Zunächst was die Brandopfer betrifft, die nicht überall sondern nur an jenem einzigen Orte darzubringen seien, während es Jedem freistehe unter gewissen Beschränkungen an seinem Wohnort zu schlachten und zu essen **(V. 13 — 16)**; dann in Bezug auf den Zehnten vom Ertrag des Landes und auf die Erstlinge des Viehes, die gleichfalls nur an jenem bestimmten Orte darzubringen und zu genießen seien **(V. 17 — 19.)**. Indem der Gesetzgeber dieß Alles an den Ort des Heiligthums knüpft, hat er da, wo von den Brandopfern die Rede war **(V. 15. 16.)**, beiläufig die neue Bestimmung über das Schlachten des Viehes ausgesprochen, daß dieses für den Aufenthalt im Lande Canaan nicht nothwendig auf den Ort des Heiligthums zu beschränken sei. Eine sehr

bedeutende Bestimmung, denn während des Zuges hatte das Volk diese Erlaubniß nicht gehabt (Lev. 17.). Der Gesetzgeber verweilt daher auf diesem Punkte (V. 20 — 25.) und schärft das neue Gesetz mit seinen Beschränkungen ein; er thut dieß in so gutem Bewußtsein des Zusammenhanges seiner Rede, daß er sich hier (V. 21.) sogar auf das vorher Gesagte bezieht. Das ist die Stelle, wo Vater von verschiedenen Aufsätzen sprechen mochte.

Deut. 27 — 32.

Die Handlung eilt hier ihrem Ende zu; auch an diesem Gebiete der Darstellung findet Vater es unmöglich, ruhig vorüber zu gehen[1]).

„Cap. 27. 28.", so erklärt sich derselbe, „hängen bestimmter zusammen und haben V. 69. eine Art von Schlußformel. Von Wiederholungen in beiden Capiteln ist S. 404. 5. gesprochen worden."

„Cap. 29. 30. schließen sich ebenfalls näher an einander."

„Cap. 31. zerfällt nach den S. 402. 3. gegebenen Beweisen in mehrere Theile."

„Cap. 32. und 33. stehen zwei schöne Gesänge, zwischen welchen ein paar erzählende Verse eingeschaltet sind, in denen Cap. 32, 44 — 47. gesagt wird, daß Moses damit seine Reden beschlossen habe, und V. 48 — 52. der Tod des Moses angekündigt wird. Daß jene beiden Gesänge wohl einzelne für sich bestehende Stücke sein mögen, ist längst sehr wahrscheinlich gefunden worden. Indessen beziehen sich mehrere Stellen von Cap. 31. auf den Gesang Cap. 32. und sind absichtlich mit demselben in Verbindung gesetzt. Vergl. §. 43. a. E."

Sollte diese Erklärung Vater's nicht deutlich ge-

1) III, 463. 464.

nug sein, so lassen folgende Worte desselben keinen Zweifel übrig.

„Das Deuteronomium zerfällt offenbar wenigstens in einige, großentheils längere, Stücke; außer denselben aber sind der trennbaren Stücke mehrere, deren ursprünglicher Zusammenhang nicht nur unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich ist."

Die „längeren Stücke" sind ohne Zweifel **Deut. 1—4. 5 — 11. 12 — 26.**; gegenwärtige Abschnitte trifft wegen unwahrscheinlichen Zusammenhanges das Urtheil der „Trennbarkeit."

Zuerst S. 27. 28., denen, wiewohl nicht ohne Rüge, innerer Zusammenhang zugesprochen wird. Uns will es scheinen, als stünden diese Capitel auch mit dem Vorhergehenden im trefflichsten Zusammenhang. Mose ermahnt das Volk sogleich in der ersten Zeile dieses Abschnittes, die Gesetze zu halten, die er heute gegeben habe. Und eine deutlichere Beziehung auf das Vorige konnte dieser Abschnitt nicht an sich tragen. Alles Uebrige ist eben derselben voll. In die Steine auf dem Berge Ebal sollen alle Worte dieses Gesetzes eingeschrieben werden (V. 8.). Das Volk wird als Jehova's Volk ermuntert, alle Satzungen und Rechte zu halten, die Mose heute geboten (V. 10.). Es wird eine Verwünschung auf Alle gelegt, welche die Worte dieses Gesetzes nicht halten würden (V. 26.). Cap. 28. wird Segen verheißen und Strafe angedrohet, beides mit Bezug auf die Gebote und Satzungen, die heute gegeben worden (V. 1. 15.). Am Schluß begegnet uns die Bemerkung, dieß seien die Worte des Bundes, den Jehova durch Mose im Lande Moab mit den Israeliten geschlossen habe, außer dem Bunde, den er am Horeb mit ihnen geschlossen (V. 69.). Vater möchte diese Unterschrift wohl gern als Zeichen des Frag-

mentarischen angesehen wissen. Aber wie entschieden spricht sie für den Zusammenhang. Indem sie die Worte des Bundes beschließt, nimmt sie nicht bloß auf C. 27. 28., sie nimmt auf die ganze Gesetzgebung im Lande Moab Rücksicht, denn diese ist es, auf welche der Bund geschlossen wird; der Abschnitt, an dem die Unterschrift sich findet, ist mit seinen Verheißungen und Drohungen nur der Schluß dieser „Worte des Bundes": so weit ist er davon entfernt, sich von ihnen trennen zu lassen. Noch weniger läßt er sich selbst zerreißen, wie Vater an einem andern Orte versucht hat. Wo derselbe Wiederholungen sieht, bei denen der Kritiker mehr oder weniger Recht erhalte, an die Trennung der Stücke zu denken (27, 1 — 8. und 28, 3 — 11.), da ist nicht bloß Zusammenhang, sondern deutlicher Fortschritt der Darstellung. In der einen Stelle schreitet der Befehl von der allgemeinen Ermunterung zum Gehorsam (27, 1.) zum Gebote, große Steine aufzurichten (V. 2.), und alle Worte dieses Gesetzes darauf zu schreiben (V. 3.). Hierauf wird der Ort genau bezeichnet: auf dem Berge Ebal soll es geschehen (V. 4.); dann ist vom Altar und den Opfern auf jenem Berge die Rede (V. 5 — 7); zuletzt, daß die Schrift auf den Steinen deutlich sein solle. In der andern Stelle nimmt Vater an den Segnungen Anstoß, die sich hier in großer Fülle über alle Verhältnisse des Lebens ausbreiten. Zuerst wird der Segen ohne Rücksicht auf andere Völker zugesagt (V. 3 — 6.); dann mit dieser Rücksicht, wo erstens Niederlage und Flucht der Widersacher verheißen (V. 7.), Israel dagegen als das gesegnete (V. 8.), als das von Jehova erwählte heilige Volk (V. 9.) dargestellt wird; wo wir

---

2) III, 404. 405. 406. 7.

zweitens die Verheißung finden, alle Völker sollen erkennen, daß Israel Jehova's Volk sei, denn Jehova werde es durch seinen Segen an Fruchtbarkeit der Menschen, des Viehes, des Landes über die andern Völker erheben (V. 10. 11.). An solchen Stellen stieß diese Kritik an; man wird sich nicht wundern können, daß sie viel weniger im Stande war, den Zusammenhang des ganzen Abschnittes zu erkennen.

Was ferner C. 29. 30. betrifft, denen Vater zugesteht, daß sie ebenfalls zusammen gehören, so wäre nur noch zu sagen gewesen, daß sie sich eng an das Vorhergehende anschließen. Wie die erste Rede Mose's (Deut. 1 — 4.) „die Worte des Bundes" einleiteten, die den größten Theil des Buches anfüllen, so bildet die Rede Mose's in diesem Abschnitte, wo die Ermahnung zur Treue den erhabensten Schwung nimmt, den Schluß der ganzen Handlung.

Hierauf folgt (Cap. 31.) der Schluß des Werkes (V. 9 — 13.), dem sodann noch das prophetische Lied Mose's, sein Segen über die Stämme Israel's, endlich eine Nachricht über sein Ende beigefügt ist. Daß Lied und Segen (C. 32. 33.) etwas für sich sind, versteht sich ja wohl von selbst; sie sind aber auch, und zwar in einem sehr erhabenen Sinne, etwas für dieses Buch, für diese Geschichte; darum stehen sie hier. Die Stelle 31, 14 — 30., an welcher Vater gleichfalls Anstoß nimmt, ist, wie ein Blick auf dieselbe lehrt, Vorbereitung auf das prophetische Lied, welches C. 32. folgt. Mose sprach dieses Lied, nachdem er die Thora bereits vollendet hatte; dieß ist der Sinn von 31, 24 — 30, was mit dem Schluß der Thora, den wir 31, 9 — 13. finden, vollkommen übereinstimmt.

2.

Einwürfe gegen den Zusammenhang mit den vorhergehenden Büchern.

Bis in die letzte Hälfte des vierzigsten Jahres hatten die vorigen Bücher die Geschichte des Zuges fortgeführt; mit dem elften Monat desselben Jahres beginnt das Deuteronomium. Am Jordan, dem Lande Canaan gegenüber, war Israel angekommen; in derselben Gegend befindet es sich hier. Mose wußte nach den vorigen Erzählungen, daß er vor dem Einzug in das Land Canaan sterben werde; er weiß dieß auch hier, und das ist es, was ihn zu so eindringenden Ermahnungen bewegt, wie wir sie hier finden. Im Großen und Ganzen betrachtet setzt das Deuteronomium die vorigen Bücher voraus; ohne dieselben scheint es nicht einmal verstanden werden zu können. Andererseits scheint die vorhergehende Darstellung einen so würdigen Schluß, wie er im letzten Buche vorliegt, zu fordern. Dennoch hat man auch dieses Aeusserste versucht, das letzte Buch von den vorigen loszureissen, und zwar mit merkwürdiger Zuversicht.

Vater läßt sogar seinen Beweis gegen den innern Zusammenhang des Deuteronomiums fallen, was bei der Schwäche desselben löblich genug wäre; aber dieses Buch müsse, das könne mit Sicherheit behauptet werden, von einem andern Verfasser sein, als die übrigen: so viel Abweichungen von dem Inhalt derselben, zugleich so characteristische Verschiedenheiten des Ausdrucks seien hier zu finden [1]). Uns wollte es scheinen, als habe das vierte Buch dem fünften den Weg bereitet; man überrascht uns mit der Versicherung, von dem vierten unterscheide sich das fünfte am meisten.

---

1) III, 493.

Der erste Angriff ist sehr kühn; er geht auf die Oertlichkeit der ersten und der zweiten Gesetzgebung, die das Deuteronomium abweichend bestimme. Dieses nenne nämlich den Ort der ersten immer Horeb, während vorher durchgängig der Sinai genannt sei; eben dasselbe Buch lasse die Israeliten sich „im Lande Moab" aufhalten, da doch das vorhergehende die Ebenen Moab's genannt habe. Was dieses Letzte betrifft, so konnte dieß wohl keine ernstliche Besorgniß erregen. Moabitisches Land und Moabitische Ebene liegen nicht weit von einander. Hatte der frühere Bericht mit Genauigkeit die Ebene des Moabitischen Landes als den Aufenthaltsort der Israeliten bezeichnet, so stand es dem folgenden ohne Zweifel frei, sich des generellen Ausdrucks bedienend das Moabitische Land zu nennen. Daß die Kritik mit solchen Minutien beginnt, spricht nicht zu ihren Gunsten. Sie hätte fragen sollen, wie der Bericht, der die Ebenen Moab's nennt, sich im Großen zu dem späteren verhalte. Dann hätte sich sogleich ergeben, daß die Offenbarung über Mose's nahen Tod **Num. 27.** den letzten Reden desselben, wie sie das Deuteronomium enthält, zu Grunde liegt; und eben so leicht, daß ein göttlicher Befehl, aus den letzten Capiteln des vierten Buches **(35, 14.)** in den ersten des Deuteronomiums zur Ausführung kommt. Vater citirt übrigens vier Stellen, wo der Ausdruck „Land Moab's" vorkomme. Von diesen gehören nur zwei zu der Thora, so weit sie sich als Mose's Werk giebt; einmal am Anfang **(Deut. 1, 5.)**, das andere Mal am Schluß der zweiten Gesetzgebung **(28, 69.)**. Die dritte Stelle ist **32, 49.**, wo von dem Berg Nebo gesagt wird, er sei im Lande Moab's; und hier können wir zum Troste dieser sorgfältigen Kritik anführen, daß der Berg Pisga, dessen Gipfel der Nebo ist, schon im vier-

ten Buche, wenn nicht mit dem „Lande", doch mit dem Gefilde Moab's combinirt wird (21, 20.). Die vierte Stelle weist Vater im letzten Capitel des Deuteronomiums nach (34, 5. 6.). Dasselbe kennt aber unglücklicher Weise auch die Ebenen Moab's; es nennt dieselben sogar zweimal (34, 1. 8.). Doch diese Kritik erbleicht vor keinem Factum; sie trägt ja ein scharfes Messer in der Hand, mit dem sie einschneidet, wo es beliebt. Sie erklärt getrost, Cap. 34., wo der einfache, kurze Bericht über Mose's Tod gegeben wird (V. 1 — 8.), sei „vielleicht selbst aus mehreren Stücken zusammengesetzt". Vortrefflich! Ein Schriftsteller erzählt, wie Mose auf den Berg gestiegen sei, wo er das gelobte Land sehen und sterben sollte. Er läßt ihn in das Land hinüberblicken (V. 1 — 4.); den Tod des Mannes zu erzählen überläßt er einem zweiten. Dieser redet in drei Versen von Mose's Tod, Begräbniß und Alter (V. 5 — 7.). Hier geht ihm die Kraft aus; doch ein dritter erhebt sich schon, und ihm verdanken wir die Nachricht, wie lange das verwaiste Volk um seinen Heerführer getrauert (V. 8.).

Wie steht es aber mit Sinai und Horeb? Findet sich der letztere Name wirklich nirgends in den vorhergehenden Büchern? Nein, „nirgends", sagt Vater, „ausgenommen" — — Wie? Ausnahmen giebt es doch? „Ausgenommen in ein paar Stellen". Aber wo sind diese Stellen? Doch nicht unglücklicher Weise selbst in dem Buche, das uns zu dem Berge der Offenbarung hinführt? Eben da sind sie: „**Exod. 3, 1. 17, 6. 33, 6.**"; aber „keine dieser Stellen stehe in Bezug zur Gesetzgebung." Die erste erzählt, Mose habe die Heerden Jethro's bis zu dem Berge Gottes Horeb getrieben. „Horeb, der Berg Gottes": warum hat er wohl diesen ehrenden Beinamen? Etwas später sagt Jehova zu Mose: An die-

sem Berge werdet ihr Gott dienen (3, 12.). Sonach ist Horeb der Berg, an dem Israel sich nachher aufhielt, um das Gesetz Jehova's zu empfangen. Und so würde denn, ehe vom Sinai die Rede ist, der Horeb als der Ort der Gesetzgebung bezeichnet. Am Berge Gottes kam nach Exod. 4, 17. Aaron seinem Bruder entgegen; also am Horeb. Zum Berge Gottes (18, 5.) kam Jethro, also zum Horeb, denn Berg Gottes und Horeb ist uns bis dahin ein und dasselbe. Die zweite Stelle, welche Vater citirt, nennt den Horeb als bei der Wüste Raphidim befindlich. Von da kommt das Volk in die Wüste Sinai, zum Berge Sinai (19, 2. 11.), der nun zum ersten Mal genannt wird. Der Sinai ist es, auf welchen Jehova im Feuer herabfährt, wo er sich offenbart (19, 11. 18.), wohin er Mose bescheidet (V. 20.). Da Mose nach dem Bundesopfer wieder vor Jehova erscheinen soll, um die Gesetztafeln aus seiner Hand zu empfangen, steigt er auf den „Berg Gottes" (24, 13.). Wir sehen, der Sinai, denn an diesen müssen wir hier denken, wird mit demselben Namen bezeichnet, den wir bis Cap. 19. nur als Bezeichnung des Berges Horeb kennen gelernt hatten. Dieser Autor sagt „Berg Gottes", wo er den Horeb, auch wo er den Sinai meint. Gehört der Sinai zum Horeb? Vater's dritte Stelle macht dieß vollkommen deutlich. Ohne Zweifel wohnte das Volk, als Mose die Tafeln des Gesetzes zürnend von sich warf, als Jehova es verstoßen wollte, am Sinai; 33, 6., wo von der hiedurch erregten Trauer des Volkes geredet wird, sehen wir den Berg Horeb als den Ort dieser Trauer bezeichnet. In Raphidim schon war das Volk am Horeb; als es in der Wüste Sinai, am Berge Sinai lag, war es gleichfalls am Horeb. So ist denn der Sinai ein Theil des Horeb. In speciellem Sinne ist

der Sinai der Berg Gottes; im Allgemeinen ist es der Horeb, dessen heiligste Höhe der Sinai ist. Wo es die Geschichte der ersten Gesetzgebung gilt, da finden wir passend den speciellen Namen, den Sinai. Im Lande der Moabiter darf sich Mose, wo er an jene Offenbarung erinnert, unbedenklich des generellen Namens bedienen, hier nennt er den Horeb; ohne jedoch den Sinai vergessen zu haben, denn diesen finden wir in seinem Segen (Deut. 33, 2.). Bemerkenswerth ist es, daß die späteren geschichtlichen Bücher gleichfalls den Berg Horeb als den Ort der Gesetzgebung bezeichnen. Bei der Erzählung des Salomonischen Tempels wird von den steinernen Tafeln gesagt, Mose habe sie am Horeb in die Bundeslade gelegt. So ist der „Berg Gottes", zu welchem sich Elias begiebt, der Horeb (1 Kön. 8, 9. 19, 8.). Außerdem nennt auch Maleachi den Horeb, als den Berg des Gesetzes (3, 22.). In den erhabenen Gesängen dagegen, die wir Richter 5., Psalm 68. und Habakuk 4. finden, ist, wie im Segen Mose's, der Sinai genannt.

Finden wir nun diesen ersten Angriff Vater's, der dem ganzen Deuteronomium gilt, etwas schwach, so wird uns sofort mit einer „bedeutenden Anzahl einzelner Stellen" gedrohet, welche „mehr oder weniger auffallende Verschiedenheiten der Nachrichten" enthalten sollen. Diese ziehen in folgender Ordnung heran: **Deut. 10, 5 — 8. 2, 2 — 5. 19, 12. 1, 20 — 23. 1, 9 — 17. 2, 28. 29. 15, 1 — 11. 18, 1 — 4. 12, 11 — 19. 15, 19. 20.** Die bedeutende Anzahl, mit der der Gegner drohte, besteht, wie wir mit Beruhigung bemerken, aus zehn Stellen. Noch beruhigender ist es, daß dieser antimosaische Decalogus, zwar auffallende Verschiedenheiten zeigen soll, jedoch nur solche, die es „mehr oder weniger" seien. Was die sehr auffallende Anordnung in sich verbirgt, das

läßt sich nicht errathen; uns möge es vergönnt sein, der Ordnung des Deuteronomiums zu folgen.

Deut. 1, 9 — 17.

Mose errinnert hier an die Erwählung jener Obersten (Sarîm) über Zehn, Funfzig, Hundert und Tausend, die das Richteramt im Volke verwalten und nur die schwierigsten Fälle an den Heerführer bringen sollten.

Vater greift diese Stelle von mehreren Seiten an[1]).

Zuerst stellt er dieselbe dem Berichte entgegen, den wir im vierten Buche über die Erwählung der siebzig Aeltesten fanden (11, 11 — 17.). Ein übles Prognostikon für diese Reihe von Angriffen! Das Institut jener Sarim ist von dem der Siebenzig, wie wir dieß bereits gezeigt haben, durchaus verschieden; die Berichte über das eine und über das andere stehen im friedlichsten Verhältniß zu einander.

Von den Siebenzig, sagt Vater, sei im fünften Buche nirgends die Rede, im vierten nirgends von jenen Sarim, dagegen erwähne schon der Exodus siebenzig Aelteste. Vorwürfe, die wenig bedeuten. Bildeten jene Siebenzig einen Senat, der mit göttlicher Autorität neben Mose stehen sollte, so war es nicht nöthig, sie da zu erwähnen, wo, wie dieß im fünften Buche geschieht, Anordnungen für die Zukunft, für den Aufenthalt im gelobten Lande getroffen wurden, in welches Mose bekanntlich nicht eingehen sollte. Uebrigens kennt das Deuteronomium den Lagerplatz, der durch die Erwählung der Siebenzig und durch ein göttliches Strafgericht merkwürdig geworden, recht wohl, es nennt den Namen dessel-

---

1) III, 498. 99.

ben, als eines Ortes, wo Israel seinen Gott erzürnt habe (9, 22.), ganz übereinstimmend mit der Erzählung des vierten Buches. Was die Sarim betrifft, so hat Vater übersehen, daß sie im vierten Buche 31, 48. wirklich vorkommen. Wie wenig die im Exodus vorkommende Erwählung von siebenzig Aeltesten zum Anschauen des Gottes Israel's (Exod. 24, 1. 9 — 11.) mit der späteren Erwählung einer gleichen Anzahl zu Gehülfen Mose's streite, haben wir am gehörigen Orte schon gesehen.

Wir bemerken, Vater setzt gegenwärtige Stelle von den Sarim auf dieselbe Weise dem Berichte über die Siebenzig entgegen, wie er früher Exod. 18. demselben entgegensetzte. Wurde die Erzählung selbst (Exod. 18.) in Anspruch genommen, so stand für die Wiederholung derselben das Gleiche zu befürchten. Eine neue Wendung ist es, wenn die Kritik hierauf Erzählung und Wiederholung, die bisher gegen denselben Feind zusammengehalten, mit einander entzweien will. Im Deuteronomium sei die Wahl der Sarim unmittelbar vor dem Aufbruch vom Horeb gestellt; nach dem Exodus sei dieselbe noch vor der Ankunft der Israeliten am Sinai erfolgt. Ein Einwand, der auf einer falschen Auffassung von Deut. 1, 9. beruht. Nachdem Mose den göttlichen Befehl zum Abzug vom Berge Horeb erwähnt hat (1, 6 — 8.), sagt er, in jener Zeit sei die Wahl der Sarim getroffen worden, die als Richter über dem Volke stehen sollten (V. 9 — 17.); er setzt hinzu (V. 18.), in jener Zeit habe er dem Volke Alles geboten, was es thun solle. Hierauf wendet sich die Rede mit V. 19. zur Erwähnung des Zuges vom Horeb hinweg zu der Grenze des Landes Canaan. Es ist deutlich, daß der Redner, da er im Begriff ist, den Abzug vom Horeb als einen auf göttlichen Befehl unter-

nommenen darzustellen, zuvor (V. 9 — 18.) bei dem Gedanken an den längeren Aufenthalt an jenem Gebirge verweilt und die gegenwärtig im Volke bestehenden Einrichtungen von jener Zeit ableitet, was besonders aus dem von Vater gänzlich übersehenen 18. V. hervorgeht. Kann die hier vorkommende Formel „in jener Zeit" nicht auf die Zeit des Abzugs vom Horeb bezogen werden, deutet sie hier unleugbar auf die Zeit, die demselben voranging; so wird man dieselbe Formel V. 9. in demselben Sinne zu fassen haben. Muß demnach V. 18. ein Zurückblicken des Redners in die frühere Zeit angenommen werden, so wird dieß auch bei der diesem Verse vorangehenden Stelle (V. 9 — 17.) nicht zu leugnen sein. Und hiemit verschwindet die angeregte Schwierigkeit gänzlich; denn, wenn die Wahl der Sarim (Exod. 18.) auch wirklich in der Wüste Raphidim erfolgt wäre, was noch zweifelhaft ist, so wäre sie doch am Horeb erfolgt, an welchem die Wüste Raphidim, wie die Wüste Sinai, zu suchen ist (Exod. 17, 6.).

Deut. 1, 20 — 23.

Die Rede darf, wie wir sehen, nicht weit fortschreiten, ohne auf's Neue unterbrochen zu werden. Mose erzählt, wie er das Volk einst in Kades zur Eröffnung des Kampfes ermuntert, wie dieses ihn dann gebeten, zuvor Kundschafter in das Land zu senden, worauf er zwölf Männer hiezu abgeordnet habe. Lesen wir weiter, so finden wir genau dieselbe Geschichte, die wir aus einem Abschnitt des vierten Buches bereits kennen (Num. 13.).

Jetzt stand das Volk zum zweiten Mal am Eingang des verheißenen Landes; wie passend war hier eine warnende Hinweisung auf jene Katastrophe, in deren Folge die ganze damals lebende Generation in der Wüste hatte sterben müssen!

Was wäre mehr im Einklang mit der früheren Darstellung! Dennoch wird uns zugemuthet, hier eine bedeutende Differenz zu finden.

Wenn nämlich jener Abschnitt des vierten Buches einen göttlichen Befehl an die Spitze stellt (13, 1.), und an diesen den Bericht über die Kundschafter anschließt; so ist es hier eine Bitte des Volkes, welche die Aussendung der Kundschafter veranlaßt.

Aber bildet dieß wirklich eine Schwierigkeit? Menschliche Bitte und göttliches Wort: ist das so schwer zu combiniren? Wie einfach, wenn Mose die Bitte des Volkes vor Jehova brachte, und dieser ihm den Befehl ertheilte! Der Darstellung im vierten Buche genügte es, den göttlichen Befehl ohne die Veranlassung desselben an die Spitze zu stellen; der Rede Mose's (Deut. 1.) ist es durchaus geziemend, tiefer in jenen entscheidungsvollen Vorgang einzugehen, und namentlich hervorzuheben, daß er auf eine ausdrückliche Bitte des Volkes jene Kundschafter ausgesendet habe (Deut. 1, 22.); eine Bitte, die durch eine vorangegangene Aufforderung zum Kampfe, welche wir im vierten Buche gleichfalls nicht lesen, motivirt wird (1, 20. 21.).

Was sich aus dieser Vergleichung ergiebt, ist daher keineswegs eine unauflösbare Differenz, sondern dieß, daß der Redner im fünften Buche weit entfernt, von der Darstellung des vierten knechtisch abzuhängen, vielmehr frei über derselben steht. Daß er dieselbe genau kenne, würde man von unserer Stelle aus nicht leugnen dürfen; man darf es um so weniger, da diese Stelle in einem so wichtigen Punkte, wie das durch den Bericht der Kundschafter erregte Murren des Volkes ist, ohne die Darstellung des vierten Buches sogar undeutlich sein würde,

denn dieser Bericht wird hier, obwohl vorausgesetzt, doch nicht gegeben (1, 25. 28.).

Ein ganz analoger Fall bietet sich bei der Vergleichung der Apostelgeschichte und des Briefs an die Galater dar. Wenn nämlich dort die Reise Pauli von Antiochia nach Jerusalem von der Anordnung der Antiochenischen Gemeinde abgeleitet wird, so sagt der Apostel hier, er habe die Reise in Folge einer empfangenen Offenbarung gemacht. Man sehe, wie leicht die Ausleger diese Schwierigkeit heben[1]).

Deut. 2, 2 — 5.

Jehova verbietet hier, die Edomiter bei dem Durchzug durch das Gebiet derselben anzugreifen; den Söhnen Esau's habe er Seir zur Besitzung gegeben. Wir sehen uns hiedurch an die Darstellungen der Genesis über Esau und seine Nachkommen erinnert, in denen wir einen erwünschten Aufschluß über gegenwärtiges Verbot erkennen; der Zusammenhang des ganzen Werkes tritt uns hier sehr lebendig entgegen. Vater tritt hier mit der Bemerkung auf, diese Stelle sei mit einer früheren nicht im Einklang. Es ist der vierte Spruch Bileam's, wo die Weissagung, in ferne Zeiten blickend, zuerst von Israel's Siegen über Moab und Edom, dann von Amalek's und

---

1) **Act. 15, 1. 2. Gal. 2, 1. 2.** Winer sagt zu dieser Stelle: **Divino impulsus monitu. Paullulum discrepat, quod Act. 15, 1. legitur, Apostolum auctoribus Antiochenis hoc iter suscepisse. Sed potest utrumque conciliari, si statuis, ad hanc Antiochenorum accessisse etiam divinam auctoritatem, eaque effectum esse, ut Paulus ecclesiae Antioch. precibus cederet.** Man vergleiche Schott zu diese Stelle, im Commentar S. **360. 361.**

der Keniter, hierauf von Assur's Untergange und von denen aus Chitthim spricht, die Assur und Eber beugen und endlich selbst auch fallen werden (Num. 24, 15—24). Daß Israel einst über Edom siegen, daß es Seir (24, 18.) besitzen solle, stimme nicht zu jenem Verbote; man habe hier ganz verschiedene Vorstellungen, wahrscheinlich sehr verschiedener Zeit [2]). Und verschieden sind beide Aussprüche allerdings; aber wie friedlich stehen sie neben einander! Jehova verbietet seinem Volke, Edom, durch dessen Grenzen es ziehen sollte, anzugreifen, aus seinen Sitzen zu vertreiben; derselbe weissagt seinem Volke durch jenen fremden Seher, es werde Edom einst überwältigen und „Seir, seiner Feinde Land", besitzen. Die Weissagung setzt deutlich genug eine feindliche Stellung Edom's gegen Israel voraus; so wie jenes göttliche Verbot nicht sagt, daß Israel den kriegerischen Angriffen Edom's keine Gewalt entgegensetzen dürfe. Uebrigens ist bei diesem ganzen Bedenken übersehen worden, daß schon die Weissagungen der Genesis von einer zukünftigen Unterwerfung der Edomiter, sogar von einer Wiederbefreiung derselben wissen (27, 29. 40.).

Deut. 2, 28. 29.

Edom wird nochmals wider das Gesetzbuch Jehova's in den Kampf geführt; wir werden sehen, mit wie geringem Erfolg.

Nach unserer Stelle sei den Israeliten der Durchzug durch das Gebiet der Edomiter gestattet, nach einer früheren (Num. 20.) verweigert worden [3]).

Aber gestattet oder verweigert: da das Gebirg Seir

---

2) Vater III, 496.
3) Vater III, 499. 409.

sich von der Südspitze des todten Meeres bis zum Arlanitischen Meerbusen hinab zieht [4]), so müssen die Israeliten auf irgend einem Punkte durch Edomitisches Gebiet gekommen sein. Aus **Deut. 2, 8.** lernen wir, daß der Zug in der Nähe von Elath und Ezeongeber, mithin im Süden Edom's, vorüber ging. Dagegen wäre der Zug, den Mose nach **Num. 20.** von Kades aus beabsichtigte, ohne Zweifel durch den nördlichen Theil des Landes gegangen; und diesen gestattete der König der Edomiter nicht [5]). Sehr bemerkenswerth ist es, daß Vater im Commentar zu **Num. 20.** diese einfache Auflösung noch kennt und billigt.

Deut. 10.

Wir haben die Genugthuung, hier auf einen Abschnitt zu stoßen, der dem Exegeten eine wahre, jedoch auch längst beachtete, Schwierigkeit darbietet. Bei Vater finden wir hierüber Folgendes.

„**Deut. 10.** erhält Moses den Befehl des Jehova, die zweiten Gesetztafeln zu hauen, und eine Lade von Acacienholz, und befolgt diesen Befehl, (die Verfertigung der Lade wird **Exod. 25.** befohlen, aber erst **Exod. 37.** ausgeführt, aber die zweiten Gesetztafeln bringt Moses **Exod. 34, 29.** vom Berge herab.) Hierauf folgt: **Deut. 10, 5 — 8.** Und ich wendete mich und stieg vom Berge (Horeb) herab, und ich legte die Tafeln in die Lade, welche ich gemacht hatte, und sie waren daselbst,

---

4) Rosenmüller, biblische Geographie III, 66. Burkhardt's Reise in Syrien, S. 688.

5) Man sehe von Raumer's Palästina, S. 266. der zweiten A., womit Rosenmüller a. a. O. S. 70. zu vergleichen ist.

wie der Herr befohlen hatte. Und die Israeliten reiseten von Beroth im Stamme Jahkan nach Mosera, daselbst starb Aaron, und ward daselbst begraben, und Priester ward Eleasar an seiner Statt. Von da zogen sie nach Gidgad, und von Gidgad nach Jotbath, wo das Land Bäche hat. Zu dieser Zeit sonderte Jehova den Stamm Levi aus, die Lade des Bundes des Jehova zu tragen, vor Jehova zu stehen, ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen. — **Num. 33, 30 — 38.** Sie zogen von Chaschmona aus, und lagerten sich zu Moseroth. Sie zogen von Moseroth aus, und lagerten sich bei dem Stamme Jahkan. Sie zogen weg vom Stamme Jahkan, und lagerten sich zu Chor Gidgad. Sie zogen aus von Ch. G., und lagerten sich zu Jotbath. Sie zogen aus von J. und lagerten sich zu Abrona. Sie zogen aus von A., und lagerten sich zu Ezjongeber. Von E. brachen sie auf, und lagerten sich in der Wüste Zin, d. i. zu Kades. Und sie zogen aus von Kades und lagerten sich am Berge Hor, an der Grenze des Landes Edom. Und der Priester Aaron stieg auf den Berg Hor nach Jehova's Befehl, und starb daselbst im 40sten Jahre nach dem Ausgange aus Aegypten. (Gerade eben so ist noch ausführlicher **Num. 20, 22 — 27.** erzählt. Vergl. S. 100. und besonders 180. 81.) — **Num. 3.** werden die Leviten zu diesen Diensten ausgesondert, bei Aaron's Lebzeit, der dabei ausdrücklich erwähnt wird. Und die Leviten tragen die Stiftshütte mit ihren Geräthschaften, als der Zug von Sinai aufbricht **Num. 10. 11. ff.**" [1]) —

Was bei der Vergleichung von **Deut. 10.** und dem Verzeichniß der Lagerplätze (**Num. 33.**), zu welcher wir uns durch Vater aufgefordert sehen, sogleich hervortritt,

---

1) Vater III, 494. 95.

das ist der scheinbare Widerstreit, in welchem die Angaben über Aaron's Tod zu einander stehen. Es sind zwei Verse in Deut. 10., die diese Schwierigkeit darbieten (V. 6. 7.); fragen wir zuerst, wie es sich mit diesen verhalte, welche Stelle sie im Zusammenhang der Rede einnehmen.

Sie gehören, wie sich leicht bemerken läßt, einem Theile der Rede Mose's an, der, mit 9, 1. beginnend, den Erwählten einschärft, daß Jehova sie nicht um ihrer Gerechtigkeit willen in das Land der Verheißung führe. Dieses Thema, welches 9, 4. 5. seinen klaren Ausdruck findet, wird in historischer Weise behandelt; der Redner erinnert das Volk daran, wie oft es seinen Gott erzürnt habe, von Aegypten an bis zu dieser Stelle (V. 7.). Auf diesem Gebiete von Versündigungen ragt jene am Horeb über die andern hoch hervor; diese ist es denn, bei welcher die Rede verweilt, so jedoch, daß Verwandtes daneben berührt, genannt wird. Aus der Darlegung, wie wir sie V. 8 — 21. finden, erhellt, daß am Horeb von einem Gericht der Vertilgung des ganzen Volkes die Rede gewesen, welches nur durch Mose's Fürbitte abgewendet wurde. Die Rede nennt hierauf andre Orte der Versündigung, wie wir sie bereits aus dem vierten Buche kennen (V. 22 — 24.). Sind nun die Orte der bedeutendsten Versündigungen genannt, so wendet sich die Rede V. 25 — 29. der vorher nur angedeuteten Fürsprache Mose's am Horeb zu. Auf diese folgt 10, 1 — 5. die Erhörung; Mose empfängt den Befehl, neue Tafeln auf den Berg zu bringen, auf welche Jehova sodann dieselben Worte schreibt, die auf den ersten Tafeln gestanden hatten: und hiemit ist es ganz in das Licht getreten, daß die Fortdauer des Bundes, ja das Dasein Israel's selbst, nur der Gnade Jehova's zugeschrieben werden dürfe.

Auf diesen trefflichen Zusammenhang folgen die fraglichen Verse (5. 6.), die mit Genauigkeit den Ort angeben, wo Aaron gestorben, wodurch wir uns plötzlich auf ein anderes Gebiet versetzt sehen.

Wir gehen an diesen Versen einstweilen vorüber. Das Folgende (V. 8. 9.) steht unleugbar mit dem Vorigen (10, 1 — 5.) im besten Zusammenhang. Als Zeichen der wiederkehrenden Gnade war es dort angegeben worden, daß Israel neue Gesetztafeln mit göttlicher Schrift empfing; hier (V. 8. 9.) wird daran erinnert, wie Jehova damals den Stamm Levi ausgesondert habe, die Lade des Bundes, dieses Behältniß der Gesetztafeln, zu tragen, zu stehen vor Jehova, ihm (priesterlich) zu dienen, und in seinem Namen zu segnen, womit die Geschichte der Tafeln offenbar weiter geführt wird, denn sie sind das Innerste des Heiligthums, und die Aufrichtung desselben, sowie Levi's Erwählung, bezieht sich auf sie. Man kann sagen, mit jenen wenigen Worten über den Stamm Levi sei Alles ausgesprochen, was sich von dem merkwürdigen Wendepunkte an, der 10, 1 — 5. Erwählung gefunden, in der Geschichte der Sinaitischen Gesetzgebung ergeben hat; und dieses alles tritt hier als Folge jener Fürbitte des Mittlers, es tritt als freie Gnade auf. Würden wir zu dieser Auffassung nicht schon durch das Vorige geleitet, so sähen wir uns durch das Folgende dazu genöthigt; denn hier (V. 10. 11.) wird die Fürbitte Mose's wieder ausdrücklich genannt, in deren Folge die Vertilgung Israel's abgewendet und der Befehl zum Aufbruch nach dem verheißenen Lande erneuert worden sei. So schließt sich mit diesen Versen das 9, 1. Begonnene passend ab; von hier an nimmt die Rede eine andere Wendung, indem sie zum Gehorsam ermahnt, wo-

zu die Darstellung der Unwürdigkeit Israel's und der Gnade Johova's den besten Grund gelegt hatte.

Mit dieser einfachen Darlegung des Zusammenhangs ist die Schwierigkeit, die Vater in Bezug auf die Erwählung des Stammes Levi erhebt, bereits gelöst. Diese Erwählung wird hier durchaus in keine andere Zeit verlegt, als in den früheren Büchern. Wie auch die Verse, welche Aaron's Tod enthalten, gefaßt werden mögen: so viel ist einstweilen klar geworden, sie dürfen nicht so angesehen werden, als sollten sie von der Sinaitischen Geschichte in eine spätere hinüberleiten, wie dieß aus Beachtung von V. 10. 11., die Vater denselben versagt hat, mit Nothwendigkeit hervorgeht. In der That, es war eine der ärgsten Zumuthungen, die man dem Gesetzbuch machen konnte, daß es in Bezug auf die Aussonderung des heiligen Stammes der Nation mit sich selbst dermaßen im Streite sei.

Steht nun V. 8 — 11. mit V. 1 — 5. in so innigem Zusammenhang, so überraschen die dazwischen stehenden Verse 6. 8. desto mehr: „Und die Kinder Israel's brachen auf von den Brunnen der Kinder Jaakan's (Beeroth Bne Jaakan) gen Moser; daselbst starb Aaron und ward daselbst begraben, und Eleasar, sein Sohn, pflegte des Priesteramts an seiner Statt. Von da brachen sie auf gen Gudgoda, und von Gudgoda nach Jotbatha, einem Lande von Bächen Wassers".

Was wollen diese vier Lagerplätze mitten in der Rede über Israel's Unwürdigkeit? Der zweite enthält Aaron's Tod und Begräbniß, und dieß wird die Tendenz dieser kurzen Aufzählung sein; die übrigen Namen werden jenen zweiten denkwürdigen Platz für die Erinnerung näher bezeichnen sollen. Aber was will eine Angabe über Aaron's Tod hier, wo Mose von dem Abfall des Volkes

und von seiner Fürbitte redet? An jenem Abfall, der nahe daran war, die völlige Vertilgung dieses Volkes herbeizuführen, hatte Aaron allerdings einen so bedeutenden Antheil, daß der plötzliche Tod, die Ausrottung desselben nur durch Mose's Fürsprache abgewendet werden konnte, wie dieß der Theil der Rede, um den es sich hier handelt, auch selbst erwähnt (9, 20.). Das Volk in seinem ganzen Umfang, selbst Aaron, den Vater des Priestergeschlechts, nicht ausgeschlossen, sollte damals sterben, und nur der Gnade verdankte er sein Leben. Aaron's gnädige Bewahrung vor dem Tode, diese ist es, die im Zusammenhange der Rede liegt; unsere Verse erwähnen den Tod desselben, wie er auf den Zügen des letzten Jahres eingetreten ist. Wollen sie vielleicht sagen, daß Mose's Fürbitte für den Hohenpriester erhört worden sei, denn dieser sei erst so lange nachher, erst vor so kurzer Zeit gestorben? Dann bliebe nur zu fragen, warum der Redner plötzlich so objectiv spreche: „Und die Kinder Israel's brachen auf", während er doch sonst in diesen Reden bei Erwähnung des Zuges sich gewöhnlich mit einschließt? Für welche Antwort man sich entscheide: es war nicht recht, daß Vater diese Beschaffenheit der Stelle ganz unerwähnt ließ, als er sie zum Beweise mehrfachen Widerstreits anwendete.

Einen dieser anscheinenden Widersprüche sehen wir schon gelöst; zwei andere fordern unser Nachdenken. Zuerst die Folge der Lagerplätze, die in unserer Stelle diese ist: Beroth bne Jaakan, Moser, Gudgoda, Jotbatha; wogegen im Verzeichniß des vierten Buches (33, 29 — 33.) der Zug sich von Haschmona nach Moseroth, von da nach Bne Jaakan, nach Hor haggidgad, endlich nach Jotbatha bewegt. Eine offenbare Differenz. Die erste Frage wird sein, ob beide Berichte von demselben Zuge

reden. Wir dürfen im Verzeichniß der Lagerplätze nur noch drei Verse lesen (V. 34 — 36.), um diese Frage verneinen zu können. Diese erzählen nämlich, daß von Jotbatha der Zug über Abrona nach Eziongeber, von da zurück in die Wüste Zin, nach Kades, gegangen ist. In unserer Stelle dagegen (Deut. 10, 6. 7.) ist von dem letzten Zuge die Rede, der das Volk nicht wieder nach Kades, sondern an den Jordan führte, denn erst auf diesem Zuge im letzten Jahre der Wanderung fand Aaron auf dem Berge Hor seinen Tod (Num. 33, 38.).

Auf dem Berge Hor! Also differirt unsre Stelle, deren zweite Schwierigkeit so eben glücklich verschwunden ist, dennoch? Denn sie verlegt den Tod des ersten Hohenpriesters nach Moser. Doch nun sind wir kühn geworden; wer hier einen Widerspruch sieht, soll beweisen, daß der Lagerplatz am Hor, auf dessen Gipfel heute noch Aaron's Grab verehrt wird, nicht Moser sei[2]).

Deut. 12.

Wir kommen zu den Einwendungen gegen den gesetz-

---

2) Es ist mir außerordentlich werth, daß ich mich bei dieser Ansicht der schwierigen Stelle der Beistimmung eines älteren und eines neueren trefflichen Forschers erfreue, Lightfoot's und von Raumer's. Dieser behandelt das Verhältniß von Moser zum Hor in seinem „Zug der Israeliten" S. 40. 41. mit großer Klarheit. Jener berührt sämmtliche Schwierigkeiten unserer Stelle in seinem Werk: **Chronica temporum et ordo textuum Veteris Testamenti. Vol. 1, p. 39.** Spätere Bemerkung. Ich habe die Freude, nun auch auf Hengstenberg's treffliche Behandlung dieser schwierigen Stelle hinweisen zu können, die derselbe in seiner „Authentie des Pentateuch's", Th. 2. S. 427 — 435., so eben mitgetheilt hat.

lichen Theil des Deuteronomiums. Es sind die Verhältnisse des Levitenstammes, die hier zur Sprache kommen, auch das Sabbathjahr und das Recht des Bluträchers: sämmtlich Gegenstände, die uns von der Sinaitischen Gesetzgebung her noch ganz geläufig sind. Seltsam, wenn sie es dem Schreiber des Deuteronomiums weniger gewesen wären.

Sehr großes Gewicht legt Vater auf Cap. 12. Es ist der erste Abschnitt der speciellen Gesetzgebung des fünften Buches; man muthet dieser zu, sogleich in ihren ersten Bestimmungen den früheren widersprochen zu haben.

Der vermeintliche Widerspruch betrifft den Zehnten. Unser Erstaunen wächst, denn wir erinnern uns wohl, wie fest wir diese Abgabe in den Bau des Gesetzes eingefügt sahen, und welche Bedeutung dieselbe für die Erhaltung des Priesterstammes, mithin für das ganze erwählte Volk hatte. Hier ist die bedenkliche Stelle: „Und der Ort, den Jehova, euer Gott erwählen wird, daß er seinen Namen daselbst wohnen lasse: dahin sollt ihr Alles bringen, was ich euch befohlen habe, eure Brandopfer und Schlachtopfer, eure Zehnten und die Gaben eurer Hand, und alle eure Gelübde, die ihr Jehova geloben werdet. Und freuet euch vor dem Antlitz Jehova's, eures Gottes; ihr und eure Söhne und Töchter, und eure Knechte und Mägde, und der Levit, der in euren Thoren ist, denn er hat kein Loos, noch Erbe mit euch (V. 11. 12.)". Wäre dieses Gesetz wirklich nicht im Einklange mit den früheren, die wir kennen? Es deutet sogar ausdrücklich auf diese hin; wie deutlich setzt es die Opferthora voraus! Aber auch die Beschränkung des Cultus auf Einen Ort, und auf einen solchen, den Jehova selbst erwählen werde; die Anordnung von Freudenfesten vor Jehova für das ganze Volk; die zarte

Sorgfalt für Sclave und Sclavin; die Rücksicht auf den Levitenstamm, von dem hier vorausgesetzt wird, daß er bei der Vertheilung des Landes leer ausgehen werde: wie ist das Alles so ganz im Sinne der früheren Gesetzgebung! Was über den Zehnten gesagt wird, ist neu; aber durfte der Gesetzgeber am Eingang des Landes durchaus nichts Neues anordnen? Ein Blick auf das Deuteronomium lehrt, wie viel Neues sich hier findet; und die angefochtene Stelle enthält ja selbst, indem sie von dem Ort redet, den Jehova erwählen werde, ein Neues von sehr großer Bedeutung.

Es kann nur die Frage sein, wie sich das Neue zu dem Alten verhält. Unsere Stelle redet von einem Zehnten, der zu festlichen Mahlen am Orte des Heiligthums zu verwenden sei, während die Zehntabgabe der vorigen Bücher für den Stamm Levi bestimmt war. Die Sache steht demnach einfach so: zuerst wird von dem Ertrag des Landes der gesetzliche Zehnte an die Diener des Heiligthums entrichtet; hierauf von dem Uebrigen ein zweiter Zehnte zur Feier der Feste. Daß alle Männer dreimal im Jahre sich zu dem Hause Jehova's versammeln sollten, war schon in den Grundgesetzen des Sinaitischen Bundes enthalten; auch daß sie nicht leer, nicht ohne Opfergaben erscheinen sollten. Ueber die Größe dieser Gaben ließ sich eine Bestimmung erwarten; hier wird sie gegeben. Schon in der Sinaitischen Gesetzgebung ließ sich ein deutlicher Fortschritt bemerken; wie dürfte es uns befremden, die früheren Bestimmungen sich hier an den Ufern des Jordan's vollenden zu sehen!

Das Verhältniß ist so einfach, daß es von jeher leicht erkannt worden ist. So weiß Josephus eben sowohl von dem Zehnten, der zu den Opfermahlen in der heiligen Stadt verwendet werden sollte, als von jenem,

der den Leviten gebührte [1]); die Mischna hat sogar einen eigenen Tractat über den zweiten Zehenten [2]): Vater erwähnt nichts davon, er begnügt sich, das Gesetz, von dem man nicht leugnen kann, daß es zur Ausführung gekommen, nachträglich in Zweifel zu ziehen [3]). Doch wir dürfen nicht verschweigen, daß Vater im Commentar sich über seine Ansicht von diesem Zehenten mit großer Mäßigung ausspricht. Er will zu Deut. 12, 6. nur behaupten, die Verschiedenheit der Einrichtungen sei „wenigstens auch ein möglicher Fall," und man habe „nicht bloß an ihre Zustimmung zu denken;" so wenden wir uns desto ruhiger der weiteren Betrachtung zu.

Deut. 15, 1 — 11.

An dieser Stelle, die von Erlassung der Schulden im siebenten Jahr handelt, geht Vater im Commentar ruhig vorüber; in seiner kritischen Abhandlung trägt er Folgendes vor.

---

1) Antiqq. IV, 8. 8. *Ἔστω δὲ καὶ δεκάτη τῶν καρπῶν ἐξαίρεσις ὑμῖν, χωρὶς ἧς διετάξατε τοῖς ἱερεῦσι καὶ Λευίταις δίδοσθαι· ἢ πιπρασκέσθω μὲν ἐπὶ τῶν πατρίδων, εἰς δὲ τὰς εὐωχίας ὑπηρετείτω καὶ τὰς θυσίας αὐτῶν τὰς ἐν τῇ ἱερᾷ πόλει· δίκαιον γὰρ εἶναι τῶν ἐκ τῆς γῆς ἀναδιδομένων, ἣν ὁ θεὸς αὐτοῖς κτήσασθαι παρασχήσειεν, ἐπὶ τιμῇ τοῦ δεδωκότος ἀπολαύειν.*

2) Maaser scheni, bei Rabe I, 203 f. f.

3) Vergl. Winer's Realwörterbuch II, 833—36. Jahn's biblische Archäologie III, 417—21. Michaelis Mos. Recht. IV, §. 192. Relandi Antiquitates S. p. 665 sqq.; Seldeni Dissertatio de decimis, bei Clericus zum Pentateuch; Hengstenberg's Authentie d. P. II, 407—411.

„Sehr auffallend ist es, daß im Deuteronomium zwar von einer, dem Sabbathsjahre ähnlichen Einrichtung, und doch eben von etwas ganz Anderem die Rede ist, als in den Gesetzen vom Sabbathsjahre, die wir **Lev. 25.** lesen. Weder das dort befohlene Ruhejahr, wo weder gesäet, noch geerndtet werden solle, noch das eben daselbst angeordnete Jubeljahr, ist in irgend einer Stelle des Deuteronomiums erwähnt; aber dagegen handelt davon ein eigenes ausführliches Gesetz **Deut. 15, 1 — 11.**: daß in jedem siebenten Jahre kein Gläubiger von seinem Schuldner eine Schuld eintreiben soll, V. 2., „denn man hat ausgerufen Schmitta (d. i. entweder Aufschub, oder: Erlaß) zu Ehren dem Jehova." Das siebente Jahr hat nach V. 9. den Namen Schnath haschschmitta und nicht Schnath schabbathon, wie es **Lev. 25, 5.** heißt. Sollten dieß nicht zweierlei einander ausschließende Formen der Heiligung des siebenten Jahres sein?"[1]).

Nichts weniger! Weit entfernt, daß dem Deuteronomium das Sabbathjahr des Leviticus unbekannt sei, weiß der in Anspruch genommene Abschnitt selbst davon. Warum sollen die Schulden im siebenten Jahre nicht eingetrieben werden? Ohne Zweifel, weil in diesem Jahre keine Erndte war, wie nach Josephus ein Römischer Kaiser diesem Volke im Sabbathsjahre die Steuern erließ[2]); so setzt diese Anordnung die des Leviticus, statt dieselbe auszuschließen, im Gegentheil voraus. Man nimmt Anstoß an der neuen Benennung des heiligen Jahres, die doch eine Seite dieser Institution, und gerade die hier hervorgehobene, trefflich bezeichnet, während der

1) Vater III, 499. 500.
2) Antt. 14, 10. 6.

im Leviticus gewählte Name seiner Stelle vollkommen angemessen ist. Dazu kommt, daß die neue Bezeichnung sogar aus dem ersten Gesetz stammt, welches über das Sabbathjahr vorkommt (Exod. 23, 11.), wo die Schmitta (das Ablassen) auf das Land und die Bestellung desselben bezogen ist[3]); so daß schon in den Grundgesetzen die Bezeichnung des siebenten Jahres als des Jahres der Schmitta durchaus nicht befremdlich gewesen wäre. In unserer Stelle taucht dieser Name für uns zum ersten Mal auf; und hier wird, der Stellung des Deuteronomiums gemäß, ein neues „Ablassen" gefordert: der Gläubiger soll in diesem Jahre von dem Schuldner ablassen und ihn nicht drängen (V. 2.). So ergiebt sich, daß die Worte: „Denn man hat die Schmitta Jehova's ausgerufen" mit dem hier gebotenen Ablassen vom Schuldner zugleich das früher gebotene Ablassen vom Feldbau einschließen, daß demnach unsere Stelle, die mit dem früheren Gesetz streiten sollte, sogar eine directe Hinweisung auf dasselbe enthält. Daß die Schmitta Jehova's je im siebenten Jahre auszurufen sei, wußte man schon; hierauf beruft sich unser Gesetz, von hier aus schreitet es weiter. Es ist eine höhere Ausbildung des Sabbathgesetzes, in welchem, wie wir zu Lev. 25. sahen, die Gebote der Bruderliebe sich concentriren, sich vollenden[4]).

Deut. 15, 19. 20.

„Alle Erstgeburt, die dir geboren wird an Rindern und Schafen (Kleinvieh), die männliche, sollst du heili-

---

3) והשביעית תשמטנה

4) Im Talmudischen Tractat Schebiith, der von der Feier des Sabbathjahres handelt, bildet das hier besprochene Gesetz das letzte Capitel; bei Rabe I, 142. ff.

gen Jehova, deinem Gott; laß nicht arbeiten die Erstgeburt deiner Rinder, und die Erstgeburt deiner Schafe (deines Kleinviehes) sollst du nicht scheeren (19.). Vor Jehova, deinem Gott, sollst du sie essen, Jahr für Jahr, an dem Orte, den Jehova, dein Gott, erwählen wird (20)."

Die eigentlichen Erstgeburten waren, wie der erste Zehent, ohnehin dem Gott Israel's geheiligt, und diese konnte der Israelit nach ausdrücklicher Erklärung des Gesetzes [5]) nicht zu einem andern Opfer verwenden; sie gehörten nach Num. 18, 17. 18. den Priestern. Was wir nach unserer Stelle für die festlichen Opfermahle unter dem Namen der Erstgeburt bestimmt sehen, sind das die nächst Gebornen nach der Erstgeburt, die Jehova forderte? Sind es die ersten Geburten, die dem Besitzer blieben? Sehr achtungswerthe Forscher, wie Michaelis und Jahn [6]), sind dieser Ansicht gewesen; und Vater, der dieselbe kennt, hat sie nicht widerlegt. Wenn er daher das gegenwärtige Gesetz mit den früheren über die Heiligung der Erstgeburt in Widerspruch setzen will, so müssen wir ihm schon von hier aus das Recht dazu absprechen.

Jedoch auch andere Erklärungen wären zu beachten und zu beurtheilen gewesen. So die von Clericus, nach welcher das Erstgeborne hier soviel wäre, als das Beste in seiner Art. Ganz unerläßlich aber war es, auf die Jüdische Tradition Rücksicht zu nehmen, die, was die Auffassung des Gesetzes betrifft, ohne Zweifel zuerst gehört werden muß. Die Mischna enthält im Seder Kodaschim einen besondern Tractat über die Erstgeburten (Becho-

---

5) Levit. 27, 26. 27.

6) Michaelis im Mosaischen Recht IV, 108. ff. Jahn in der biblischen Archäologie III, 414. 415.

roth)[7]), in welchem überall vorausgesetzt wird, daß die Erstgeburt der reinen Thiere dem Priester darzubringen, die der unreinen zu lösen sei; wobei unsere Stelle (Deut. 15, 20.) keinesweges übersehen wird[8]). Aus dem daselbst erwähnten Streite zwischen den Schammäanern und den Schülern Hillel's ist zu ersehen, daß es für die Priester Gewissenssache war, ob sie einen Israeliten von der Erstgeburt, und zwar selbst von der mit einem Fehl behafteten, mit sich essen lassen dürften[9]). In dem ganzen Tractat findet sich kein Wort über eine relative Erstgeburt, die von den Israeliten darzubringen sei.

Damit stimmen die Rabbinischen Erklärungen bei Burtorf zu unserer und den verwandten Stellen (Deut. 12, 17. 18. 14, 23.). So sagt Jarchi zu 12, 17., wo im Deuteronomium zuerst vom Essen der Erstgeburten geredet wird, dieß sei eine Belehrung für die Priester[10]). Aben Esra behauptet dasselbe und eifert gegen die Ausleger, die hier von zwei Erstgeburten reden, von einer Erstgeburt des Mutterleibes und einer Erstgeburt der Heerde[11]). Zu 14, 23. wiederholt Aben Esra, daß nur von denen die Rede sei, denen der Genuß der Erstgeburt bestimmt sei[12]). Zu 15, 19. 20.,

---

7) Bei Rabe Th. V. S. 125. ff.

8) S. daselbst Cap. 4, 1.

9) Daselbst Cap. 5, 2.; jene beriefen sich auf Num. 18 18., diese auf Deut. 15, 22.

10) ובכורות בקרך׳ אזהרה לכהנים׃

11) לפני יי׳ אלהיך תאכלנו׳ מי שהוא חייב לאכלו והמכחשים אמרו כי הם שנים בכורות האחד בכור פטר רחם והשני בכור עדר ואין צורך להשיב על הבליהם וגו׳

12) ובכורות בקרך׳ יאכלם מי שהוא ראוי לאכלם כאשר פירשתי׃

wo geboten wird, alle Erstgeburt zu heiligen, bespricht Jarchi das Verhältniß dieser Stelle zu Lev. 27, 26., wo wir das Gebot lesen, die Erstgeburt nicht zu heiligen [13]); er wiederholt sodann, die Worte vom Essen der Erstgeburt seien auf die Priester zu beziehen [14]); womit Aben Esra völlig übereinstimmt [15]). Diese Auflösung der Schwierigkeit von Seiten Jüdischer Gesetzlehrer, welche hierin sicher der Ueberlieferung folgten, hat sehr viel für sich; sie kann sich ohne Zweifel mit jener von Michaelis messen. Vater mußte sie wenigstens scheinbar widerlegt haben, wenn er von hier aus gegen den Zusammenhang des Gesetzes streiten wollte; er hat sie nicht einmal erwähnt [16]).

---

13) כל הבכור תקדיש׳ ובמקום אחר הוא אומ׳ אל תקדיש שנ׳ אך בכור אשר יבוכר ליי׳ וג׳ הא כיצד אינו מקדישו לקרבן אחר וגו׳

14) לפני יי׳ אלהיך תאכלנו׳ לכהן הוא אמר שכבר מצינו שהוא ממתנות כהונה אחד תם ואחד בעל מום שנ׳ ובשרם יהיה לך וגו׳ [Num. 18, 18.]

15) תאכלנו׳ מי שהוא ראוי לאכלו כאשר פירשתי והזכיר זה פעם שנית לבאר משפט בעל מום:
אתה וביתך׳ בית הכהן:
בשעריך תאכלנו׳ יא הכהן יאכלנו חוץ למקדש יש אומרים אחר שיש בו מום הוא לישראל והוא רחוק בעיני:

16) Ich finde, daß der treffliche Joh. H. Michaelis in seinen Annotationen die Bedeutung jener Rabbinischen Erklärung anerkennt. Zu Deut. 15, 20.: Sc. tu, qui jus habes ea comedendi. Ab. Ezra. Ad sacerdo-

Deut. 18, 1 — 5.

„Es sei den Priestern, den Levitischen, dem ganzen Stamme Levi[1]), kein Theil, noch Erbe mit Israel; die Opfer Jehova's und sein Erbtheil sollen sie essen (V. 1.). Und ein Erbtheil sei ihm nicht unter seinen Brüdern; Jehova, er ist sein Erbtheil, wie er ihm geredet hat (V. 2.)".

„Und das sei das Recht der Priester vom Volk, von denen, welche schlachten[2]), sei es Rind oder Schaf; er

---

tem enim dicitur hoc sec. Raschi. coll. Num. 18, 18. Möchte der von Sack in der Apologetik, S. 306., ausgesprochene Wunsch eines neuen Abdrucks jener Annotationen, die in ihrem gegenwärtigen Zustande zu wenig zugänglich sind, bald erfüllt werden. — Wenn übrigens Rosenmüller zu Deut. 12, 17. sich für die Meinung erklärt, primogenita generis masculini offerenda fuisse deo, sexus vero feminei in loco tabernaculi sacri comedenda, so irrt er; in unserer Stelle 15, 19. wird ausdrücklich die männliche Erstgeburt genannt. Gegen Winer's Auffassung im Reallexikon 1, 401., nach welcher hier von Verzehrung eines Theiles der Thiere in Opfermahlzeiten die Rede wäre, spricht Num. 18, 18. und die oben citirte Stelle der Mischna.

1) לא יהיה לכהנים הלוים כל שבט לוי

2) מאת זבחי הזבח

de Wette übersetzt noch: Das soll das Recht der Priester sein von denen, welche Opfer opfern. Luther: an denen, die da opfern; dieser wohl nach der Vulgata: ab his, qui offerunt victimas. Einstweilen bitte ich nur, mit den Lexicographen anzuerkennen, daß זבח zunächst schlachten bedeutet, und daß das A. T. diese Bedeutung recht wohl kennt, obwohl sie in Burtorfs Concordanz nicht hervorgehoben ist.

soll dem Priester den Arm geben und die Kinnbacken und den Magen (V. 3.). Die Erstlinge deines Getraides, deines Mostes und Oehles, und die Erstlinge deiner Schafschur sollst du ihm geben (V. 4.). Denn ihn hat Jehova, dein Gott, erwählet aus allen deinen Stämmen, zu stehen, zu dienen im Namen Jehova's, ihn und seine Söhne für alle Zeit (V. 5.)".

Gehen wir auf dieses Gesetz ein, so ergiebt sich sogleich, daß es keine Selbständigkeit in Anspruch nimmt, daß es sich auf frühere Bestimmungen gründet. Im ersten Vers scheinen die Opfer Jehova's, das Erbtheil desselben, der Antheil der Priester daran, genauere Angaben, als nothwendiges Complement, zu fordern, und sind dieselben vorhanden, wie sie es denn sind, auf dieselben zurückzuweisen. Der zweite Vers setzt diese Beziehung ausser Zweifel; denn hier wird ein früherer göttlicher Ausspruch citirt, derselbe, den wir **Num. 18, 20.**, also an einem Orte fanden, wo wir das Gesetz vom Priesterthum und von den Einkünften desselben sich vollenden sahen. Indem gegenwärtiges Gesetz auf jenen bedeutenden Abschnitt des vierten Buches hindeutet, giebt es die Regel an, nach der es aufgefaßt sein will.

Es fragt sich nur, warum hier (V. 1. 2.) ausgesprochen wird, daß den Priestern vom Stamm Levi, so wie diesem ganzen Stamm, kein Erbtheil in Israel zu geben sei, da dieß aus **Num. 18.** bereits bekannt war.

Castellus sagt: זבח mactavit, immolavit, sacrificavit: jugulavit, decollavit, occidit pecudem ad convivium vel sacrificium. Metonym. pecudem mactatam in convivio comedendam aliis praebuit, aut deo idolisve praebuit in sacris. — So übersetzt Clericus: mactantibus pecudem.

Dieser Ausspruch steht offenbar nicht um seiner selbst willen da; er leitet nur die folgende Bestimmung über eine Einnahme der Priester ein, er deutet auf das Verhältniß hin, auf welchem diese Einnahme ruht. Die Priester, dieß ist die neue Anordnung, sollen an jeder Schlachtung einen Antheil haben.

Hebt sich demnach das Gesetz von der Erhaltung des Priesterstandes hier noch höher? Es scheint nur so. Man erwäge, daß **Deut. 12.** für das gelobte Land das Schlachten außerhalb des Heiligthums gestattet wurde, was für die Zeit der Wanderung streng verboten gewesen war (**Lev. 17.**). Entging den Priestern hiemit ein Theil ihrer Einnahme, so dient die neue Bestimmung dazu, dieselben zu entschädigen: ein neues Zeichen, wie weit **Deut. 12.** davon entfernt ist, fragmentarisch dazustehen.

In einem ähnlichen Verhältnisse, wie V. 3. zu V. 1. 2., steht in V. 4., der von Erstlingsgaben redet, die zweite Hälfte zu der ersten. Wenn nämlich die zweite die ganz neue Abgabe von der Schafschur enthält, so hat die erste Hälfte, welche die bereits in **Num. 18.** geforderten Erstlinge von Getraide, Most und Oehl verlangt, offenbar nur eine einleitende Bedeutung.

V. 5. endlich begründet das Ganze, indem hier auf die Erwählung der Priester zum Dienste Jehova's hingedeutet wird, womit wir uns an die ganze früher berichtete Geschichte des Priesterthums erinnert sehen, wie uns denn schon im ersten Vers der Genuß von den Opfern Jehova's [3]) an die Opferthora und namentlich an den Schluß derselben (**Lev. 7, 35.**). erinnert hatte.

---

3) אשי יי׳

So steht es mit diesem kleinen Abschnitt; beachten wir, wie Vater denselben behandelt.

Im Commentar giebt er zuerst die Ansicht von Gedes, nach welcher gegenwärtige Anordnung von der in Lev. 7, 34. ff. gegebenen gänzlich verschieden ist und eine Abgabe bestimmt, die jeder von einem zu Hause geschlachteten Thiere an die Priester zu leisten habe. Dazu fügt er folgendes: „Die Bestimmung, daß die hier genannten Stücke bei jedem Schlachten abgegeben werden sollen, ist aus dem Texte nicht sicher, und liegt gar nicht deutlich in dem Worte זבחי זבח. Wenn man auch sagen möchte, daß außerdem לידוה dabei stehen würde: so ist dieß doch nicht nothwendig, und es ist dagegen sehr natürlich, den gegenwärtigen Vers als eine weitere Ausführung von אשי ידוה, V. 1. anzusehen. Indessen ist in Lev. 7, 34. bestimmt von den Deputatstücken der Söhne Aaron's, der opfernden Priester bei den Opfern die Rede; in unserer Stelle muß man wenigstens nach der Einleitung V. 1. wohl Anordnungen erwarten, welche den ganzen Stamm Levi betreffen, und hier könnte הכהן im weiteren Sinne genommen werden. Dann könnte in den von einander abweichenden Verordnungen von verschiedenen Dingen die Rede sein, und wenn man dann hier eine Abgabe von jedem geschlachteten Thiere verstünde: so wäre dieß allerdings ein Ausweg; aber immer ist er künstlich und gesucht."

Eine sehr schwankende Erklärung, die uns in Verlegenheit setzt. Leugnet sie, daß זבחי זבח vom einfachen Schlachten erklärt werden dürfe? Leugnet sie es nicht? Man wird hierüber nicht klar. Leugnete sie es, schon die Hinweisung auf die Stelle des Deuteronomiums, welche der unsrigen zum Grunde liegt, indem sie das Schlachten

außerhalb des Heiligthums zuerst gestattet, würde sie schlagen; denn dort haben wir denselben Ausdruck, und an ein Opfer ist nicht zu denken (Deut. 12, 15.)[4]). Leugnet sie es nicht, so ist kein Grund vorhanden, sich gegen die Auffassung von Geddes zu sträuben. Und ist diese angenommen, so kann die allerdings sehr gewaltsame Auskunft, die man uns zur Ausgleichung zwischen unserer Stelle und der Opferthora vorschlägt, nach welcher hier den Leviten, dort den Priestern eine Einnahme bestimmt wäre, als völlig überflüssig unterbleiben. Denn daß die Leviten in demselben Buch, in welchem ein Uebergreifen derselben in das Amt der Priester mit der Todesstrafe belegt wird, den Priesternamen trügen, wie Vater es hier so willig annehmen zu wollen scheint, wird man schwer glauben; man wird wenigstens einen schlagenden Beweis dafür verlangen, der hier gänzlich vermißt wird.

Aber, was am Wenigsten zu loben ist, Vater verfährt auch bei diesem Gesetz ganz so, als wäre nie ein Volk gewesen, das sich nach demselben gerichtet hätte; er fragt gar nicht nach der Observanz, die in dieser Beziehung bestanden.

Diese läßt sich aber genau nachweisen, sowohl bei **Josephus**, als bei **Philo** und in der Mischna. Der Erste beschreibt, nachdem er die Geschichte des Korahitischen Aufruhrs gegeben, die Einkünfte der Leviten, dann der Priester. Bei den Leviten erwähnt er die Städte, die ihnen zu Theil geworden, dann den Zehnten, der ihnen und den Priestern gehöre; von einer Abgabe an dieselben, wie Vater sie in unserer Stelle finden will, weiß er

---

4) רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת Vergl. 12, 21. und Gen. 31, 54. וזבחת וגו׳

nichts [5]). Dagegen schreibt er diese Abgabe, neben dem Zehnten vom Zehnten, neben den Erstlingen der Feldfrüchte und des Viehes, ausdrücklich den Priestern zu [6]); so wie er keinen Zweifel übrig läßt, daß er unsre Stelle vom gemeinen Schlachten, nicht vom Opfern, verstehe.

Eben so sind es bei **Philo** die Priester, denen diese Abgabe gebührt, und nicht von den Opfern, sondern von dem außerhalb des Tempels Geschlachteten [7]).

Dieselbe Auffassung liegt bei der Mischna im Tractat **Chollin** zum Grunde, wo unsre Stelle besprochen wird. Schon die Aufnahme derselben in diesen Tractat

---

5) **Antt. IV, 4. 3.**

6) **IV, 4. 4.** *Εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν ἀλλὰ μὴ θρησκείας ἀνάγκην νομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἐννυστρόν τε καὶ χελύνιον καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος.* Auch die Erstlingsgabe von der Schafschur wird hier erwähnt: *Εἶναι δὲ ἀπαρχὰς αὐτοῖς καὶ τῆς τῶν προβάτων κουρᾶς.* Von dem Antheil der Priester an den Opfern spricht Josephus da, wo er die Sinaitische Gesetzgebung darstellt **III, 9.**

7) **De sacerdotum honoribus, bei Mangey II, 234. 235.** *Καὶ ταῦτα μὲν ἀπὸ τῆς ἑκάστου κτήσεως ἐπινέμεται, ἄλλαι δέ εἰσιν ἐξαίρετοι πρόσοδοι πρεπωδέστατα ἱερεῦσιν, αἱ ἀπὸ τῶν ἀναγομένων θυσιῶν. Παντὸς γὰρ ἱερείου προστέτακται δύο τοῖς ἱερεῦσιν ἀπὸ δυοῖν δίδοσθαι μελῶν, βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πῖον κ. τ. λ. Ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα χρεωφαγίας τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιαγόνα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον.* Der hier zu bemerkende Gebrauch von θύω kann dem nicht auffallen, der den Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schriften kennt.

bezeugt, wie die Mischna sie faßt. Sie spricht aber Beides ausdrücklich aus, daß hier von einer Abgabe an die Priester die Rede sei, und daß diese nicht vom Geheiligten, also nicht von Opfern gegeben werde [8]).

Bei Reland findet sich ein Verzeichniß **donorum sacerdotalium** (מתנות כהונה) aus der Gemara zu dem erwähnten Tractat, wo die Abgabe, um die es sich hier handelt, als die fünfte der letzten Abtheilung auftritt [9]).

---

8) Bei Rabe V, 119. „das Gesetz vom Arm, den beiden Backen und dem Wanst [5 Mos. 18, 3.] muß in und außer Landes, so lang der Tempel stand, und da er nicht mehr steht, nur aber bei Chollin und nicht bei Geheiligtem beobachtet werden. Wollte man schließen: da man bei Chollin, wovon man die Schulter und Brust nicht abzugeben schuldig ist, diese Gaben den Priestern geben muß, so müsse man vielmehr bei Geheiligtem, wo man jene geben muß, auch diese geben: so steht 3 Mos. 7, 34. Ich habe dieselben [die Webebrust und Hebeschulter] Aaron, dem Priester, und seinen Söhnen gegeben zum ewigen Rechte; dieselben, und also weiter nichts, als was hier ausdrücklich gesagt worden."
Ferner S. 121. „Das Gesetz wegen der Erstlinge von der Schafschur, die man den Priestern geben soll [5 Mos. 18, 4.], muß in und außer Landes, da der Tempel stund und da er nicht mehr steht, aber nur an Chollin und nicht am Geheiligten beobachtet werden.

9) Relandi Antiqq. p. 285. der Rau'schen Ausgabe מתנות הזרוע והלחים והקיבה **Dona ex animantibus profanis, id est armus, maxillae et** *ἦνυστρον* **sive venter: nam vetitum est animal edere, de quo haec tradita sacerdoti non sunt** אכור׳ לאכול מבהמה שלא תורמה מתנות׳

Wie sich erwarten ließ, fassen die Rabbinischen Interpreten unsere Stelle nicht anders[10]).

Derselben Auffassung folgt unter den christlichen Auslegern unter Anderen Clericus[11]) und Johann Heinrich Michaelis[12]), denen sich Rosenmüller anschließt.

Nunc ea sacerdotes non accipiunt, quod iis deus ea assignaverit ad operam, quam aliis Israelitis in terra Israelitica et templo praestarent. vid. Deut. 18, 5.

10) Aben Esra zu V. 1.
לא יהיה לכהנים הלויים׳ כאשר הזכיר משפטי המלך שהוא השפט הזכיר גם משפט הכהנים שהם מורי התורה ואחר שאמר שאין להם נחלה יקחו מאת הזובח הזרוע והלחיים והקבה וגו׳ Hierauf folgt eine Erörterung, warum gerade diese Stücke abzugeben seien, die stark an Philo erinnert.

11) Zu V. 3. bemerkt derselbe: Mactantibus pecudem: זבחי הזבח mactantes mactationem. זבח significat non modo victimam, sed et pecudem convivandi causa mactatam, ut טבח Gen. 43, 15. Vide Prov. 17, 1. Ezek. 35, 6. Intelliguntur ergo hic qui convivii causa pecudes in oppido suo mactabant. Die ganze Stelle umschreibt er so: Sacerdotibus ceterisque Levitis nulli dividentur agri, quemadmodum aliis tribubus; nam Sacerdotibus satis erit opum ex iis, quae Deo oblatae iis cedent; et Levitis pro opera, quam rebus sacris navabunt, a Deo erit pariter stipendium, quo fiet, ut praediis possint carere. Praeter victimarum partes Sacerdotibus attributas, quisquis mactabit pecudem ex bubus, capris aut ovibus, convivii causa, Sacerdotem, si quis adsit, armo maxillis et omaso donabit.

12) Mactantibus mactationem s. pecudem convivii aut vescendi causa Gen. 31, 54.

Vater nimmt auf dieß Alles nicht die mindeste Rücksicht, und so begegnet es ihm, daß er nach jener schwankenden Erklärung sogar einen heftigen Angriff auf diese Stelle des Gesetzbuchs wagt. Hier ist dieser Angriff.

„Deuteronomium wiederholt einen großen Theil der Gesetze der vorhergehenden Bücher, wenn auch nicht alle. Auffallend ist es daher immer, im Deuteronomium kein Wort von dem wichtigsten Einkommen der Leviten und Priester, nämlich dem Zehnten von Getraide- und Baumfrüchten und den Erstlingen von allen Thieren gesagt zu finden. Die Gesetze der vorhergehenden Bücher darüber stehen Num. 18, 11 — 19. und 21 — 32. Dieß ist doppelt auffallend, da wir Deut. 18, 1 — 4. ausdrücklich angegeben finden, sowohl was der Priester von jedem geschlachteten Vieh erhält, als auch daß er die Erstlinge von Frucht, Most, Oehl und der Schafschur erhalten soll. Man könnte sagen, es sei dort bloß vom Antheil des Priesters an den zum Opfer geschlachteten Thieren die Rede, welche dieser Lev. 7. und Cap. 10, 12. ff. vorzugsweise bekömmt; aber theils beweiset ja Deut. 18, 4., wo demselben Priester die Erstlinge zugesprochen werden, daß von den Einkünften des Stammes Levi überhaupt die Rede sei; theils spricht ja V. 1. und 6. von den Leviten überhaupt. Man ist fast genöthigt zu sagen, daß unter diesen Umständen die Erstlinge der Thiere erwähnt sein müßten, und daß, da sie es nicht sind, dieß Verschiedenheit der Einrichtung ist. Aber die Verschiedenheit geht noch um sehr Vieles weiter.“

„Die Leviten und Priester sind im Deuteronomium überhaupt gar nicht so unterschieden, wie sie es in den vorhergehenden Büchern sind. Man lese in denselben die ausführlichsten Vorschriften über ihre Rechte und Pflichten.

Dem Aaron und seinen Söhnen gehört Alles, was dem Jehova dargebracht und dem Jehova geweiht ist, vergl. **Num. 18, 19. 28.**, und ihnen ist das Priesterthum und das Einkommen desselben ausschließlich übergeben, vergl. **Exod. 28, 1. Lev. 7, 35. Cap. 8 — 10. Cap. 21, 1. 27, 21.**"

„Im **Leviticus und Numeri** kömmt der Name Priester im Plurale gar nicht anders vor, als von Aaron's Söhnen und Nachkommen, welches entweder durch den ausdrücklichsten Beisatz bestimmt ist, oder wenigstens in dem Vorstehenden und Nachfolgenden auf's Deutlichste liegt, vergl. **Lev. 1, 5. 8. 11. 2, 2. 3, 2. 6, 22. 7, 6. 13, 2. 21, 1. Num. 3, 3. 10, 8.** Und wenn auch **Lev. 16, 33.** diese Beziehung nicht deutlich ist, so ist doch auch kein Grund da, eine andere, als jene herrschende, anzunehmen."

„Dagegen steht dieser Plural im **Deuteronom.** häufig neben לֵוִיִּם, nämlich es steht: כֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, nicht einmal mit dazwischen gesetzten ו, also ganz so, als ob beides einerlei wäre, vergl. die schon angeführte Stelle **Deut. 18, 1.** und **Cap. 17, 9. 18. 24, 8. 27, 9. 31, 9.** Selbst wenn gar nicht von Verschiedenheit der Einrichtungen, und bloß von Verschiedenheit des Ausdrucks die Frage wäre. Da dieses לֵוִיִּם nichts mehr ist, als der Beisatz בְּנֵי לֵוִי **Cap. 21, 5.**, so muß es höchst auffallend sein, hier durchgehends diesen Beisatz, und in den vorhergehenden Büchern durchgehends den Beisatz בְּנֵי אַהֲרֹן bei כֹּהֲנִים zu finden."

„Die Verschiedenheit greift noch weiter."

„Die Abgabe der Erstlinge vom Rind-, Schaf- und Ziegenvieh an die Priester und Leviten, ist nicht nur nicht erwähnt, sondern **Deut. 12, 11. 12. 18. 19. 15,**

19. 20. wird aufs Ausdrücklichste befohlen, daß der Eigenthümer sie mit seiner Familie an dem Orte der Verehrung des Jehova verzehren, und nur den Leviten zu diesen Mahlzeiten zuziehen soll: **Deut. 11. 12. 18. 19. 15, 19**[1])".

„Diese Verschiedenheiten werden wohl zureichen, den im Eingang dieses §. aufgestellten Satz für erwiesen zu achten, daß mit der höchsten Wahrscheinlichkeit **Deuteronomium** einem andern Verfasser zuzuschreiben sei, als dem der vorhergehenden Bücher, und besonders als dem des Buches **Numeri**[2])".

Man sieht, der Angriff ist sehr ernst gemeint; der eigentlich entscheidende Schlag gegen das **Deuteronomium** soll hier geschehen. Das fünfte Buch soll dem Verfasser der vorhergehenden Bücher, besonders dem des vierten Buches, abzusprechen sein.

Wir erstaunen billig, daß diese Kritik, nachdem sie vor unsern Augen jedes der vorhergehenden Bücher in eine Menge von Bruchstücken verschiedener Zeit zu zerreißen gesucht, nun plötzlich von einem Verfasser der vorhergehenden Bücher spricht. Es ist kein Zweifel, sie hätte, um ihren eigenen Grundsätzen zu entsprechen, zuvörderst ermitteln sollen, ob nicht ein Theil jener Fragmente einander so verwandt sei, daß man sie Einem Verfasser zuschreiben dürfe. Hatte sie auf diesem Wege eine Anzahl kleiner Gesetzsammlungen, jede mit ihrer eigenthümlichen Art, geschaffen, so stand es ihr frei zu untersuchen, zu welcher von diesen das fünfte Buch sich geselle, zu welchen nicht. Sie unterläßt dieß, übersieht auch, daß sie das **Deuterono-**

---

1) Vater schaltet diese Stellen deutsch ein, und verweist noch auf III, 245 — 48. seines Werkes.

2) Vater III, 500 — 503.

mium selbst bereits in Fragmente zerlegt hat, stellt dieses, als ein Ganzes, den vorhergehenden Büchern, als einem Ganzen, gegenüber, und spricht diesen beiden Ganzen die Gleichheit des Verfassers ab.

Indeß, ergeben wir uns in dieses Verfahren, und achten nur auf die Beweisführung.

Dieselbe geht auf dreierlei. **Deut. 18, 1 — 4.** lasse, mit **Num. 18.** verglichen, eine Verschiedenheit der Einrichtung bemerken, es streite mit diesem Abschnitt. Aus mehreren Stellen, an deren Spitze **Deut. 18, 1.** steht, sei ersichtlich, daß der Unterschied zwischen Priestern und Leviten, wie ihn die früheren Bücher aufgestellt, dem fünften fremd sei. Endlich kenne dasselbe die Abgabe der Erstgeburten an die Priester nicht.

Das letzte dürfen wir als bereits erledigt betrachten; die beiden ersten Behauptungen sind uns neu.

1. Die erste wird mit der neuen Behauptung gestützt, daß in **Deut. 18, 1 — 4.** die Erstlinge der Thiere fast erwähnt sein müßten; da dieß nicht der Fall sei, so müsse man fast nothwendig an Verschiedenheit der Einrichtung denken.

Und sind wir denn genöthigt, die Erwähnung der Erstgeburten von jenem Abschnitt zu fordern? Er wollte, wie wir sahen, den Priestern eine Entschädigung bieten, die durch eine Abänderung des Gesetzes, die ihrerseits der Lage der Dinge ganz angemessen war, wünschenswerth schien. Man wird nicht sagen können, daß die neue Anordnung zu Gunsten der Priester sich mit Allem habe umgeben müssen, was die früheren Gesetze in dieser Beziehung festgestellt hatten. Das Gesetz von der Erhaltung des Priesterstandes hatte sich **Num. 18.** bis auf die Modification, die durch den Eintritt in die neuen Wohnsitze nöthig wurde, vollendet; der Redner im Deuteronomium

hatte das Recht, dieß als abgethan zu betrachten. Ja, wenn er sich wider Erwarten bewogen gefunden hätte, jenes Gesetz hier wiederaufzunehmen, unsre Kritiker würden nicht verfehlt haben, von dieser Erscheinung aus den Zusammenhang des Deuteronomiums mit dem vierten in Abrede zu stellen. Daß unser Gesetz in den einleitenden Worten auf andere Einnahmen der Priester, als die hier erwähnten, hindeutet, ist eben so unleugbar, als für den Zweck der Stelle genügend.

Vater verlangt aber nicht bloß von dieser kleinen Verordnung, er verlangt es von dem fünften Buche im Ganzen, daß es von den Erstgeburten der Thiere, auch vom Zehnten rede, denn dieß sei das wichtigste Einkommen der Leviten und Priester gewesen. Das Deuteronomium wiederhole ja einen großen Theil der Gesetze der vorhergehenden Bücher, wenn auch nicht alle.

Zuverlässig, nicht alle! Unter Anderem aus der Genesis das Gesetz der Beschneidung nicht; aus dem Exodus das ausführliche Gesetz der Passafeier nicht, womit daselbst, wie wir schon bemerkten, das Gesetz von der Erstgeburt innigst verbunden ist; aus demselben Buche die Grundgesetze des Bundes und das Gesetz vom heiligen Zelt nicht; aus dem dritten die Opferthora nicht, die Gesetze von Rein und Unrein, mit Ausnahme der Speisegesetze, nicht; die Gesetze vom Tag der Sühnung, von der Beschränkung des Schlachtens auf das Heiligthum, von den verbotenen Graden, von der Reinheit der Priester, von dem Sabbath- und Jubeljahr nicht; aus dem vierten die Gesetze von der Ordnung des Lagers, von dem Dienst der Leviten, von dem Gottesurtheil über das in Verdacht gekommene Eheweib, von dem Nasiräer, von der Einweihung der Leviten und ihren Dienstjahren, von dem Nachpassa der Unreinen, von den silbernen Trompe-

ten, von der Erstlingsgabe an Mehl, von der Sühnung einer Sünde, deren Thäter verborgen geblieben, endlich von den Denkzeichen an den Kleidern der Israeliten (15, 37 — 41.) nicht. Wir sind dem Gesetz, das Vater im Deuteronomium so gern wiederholt sehen möchte (Num. 18.), ganz nahe gerückt; nur die Geschichte des Aufruhrs (Num. 16. 17.) liegt noch zwischen uns, in dessen Folge das Gesetz von Num. 18. gegeben wurde. Sind aber so viele Gesetze nicht wiederholt, wie könnten wir darauf bestehen, dieses müsse bei Strafe kritischen Einschreitens wiederholt sein? Eine unbilligere Forderung ließe sich kaum denken.

Aber ist denn wirklich „kein Wort" von jenen bedeutenden Abgaben an die Priester gesagt? Der Antheil an den Opfern ist so deutlich darin berührt, daß hierüber kein Zweifel obwalten kann; und was ist in unserer Stelle das Erbtheil Jehova's, das die Priester essen sollen? Ist's etwas Anderes, als jene Erstlinge und jene Zehnten, die Jehova theils in Aegypten, theils in der Wüste für sich verlangte, und die er später den Priestern und zum Theil den Leviten zutheilte?

Merkwürdig finden wir es, daß die Kritik, die sich im Commentar zu **Deut. 18, 3.** so schwankend aussprach, uns hier versichert, es sei in dieser Stelle „ausdrücklich angegeben, was der Priester von jedem geschlachteten Vieh" erhalten solle. Doch, Verbesserung der Sache ist ein löblicher Unbestand, und wir freuen uns beistimmen zu können. Aber wie? Die Freude mußte so bald gestört werden? Man könne dennoch sagen, es sei in dieser Stelle „bloß vom Antheil des Priesters an den zum Opfer geschlachteten Thieren die Rede, welche dieser **Lev. 7.** und **Cap. 10, 12.** ff. vorzugsweise bekomme?" Diese veränderte Ansicht finden wir ganz unstatthaft. Doch der

Autor billigt sie selbst nicht; denn „theils beweise Deut. 18, 4., wo demselben Priester die Erstlinge zugesprochen werden, daß von den Einkünften des Stammes Levi überhaupt die Rede sei, theils spreche ja V. 1. und 6. von Leviten überhaupt". Aber lesen wir recht? Der Vers, in welchem lediglich eine Einnahme der Priester bestimmt wird, beweist, daß hier von Einkünften des Stammes Levi überhaupt die Rede sei? Also nicht von den Einkünften der Priester insonderheit? Wer faßt diesen Schluß? Und weil V. 1. neben den levitischen Priestern auch etwas von dem ganzen Stamme ausgesagt wird, dem sie angehören, deßwegen darf in den folgenden Versen nicht von den Priestern, so fern sie über den ganzen Stamm sich erheben, die Rede sein? Und ein neuer Grund dafür ist in V. 6. zu finden, obgleich sich das Gesetz, das in Frage steht, schon mit V. 5. sehr deutlich abschließt? Wer faßt das? Nein, ein so lahmes Kriegsheer sollte sich nicht an die festen Mauern dieses alten Gesetzbuchs heranwagen.

2. Doch die zweite Behauptung des Gegners ist noch zurück. Sie spricht dem Deuteronomium ohne vieles Bedenken den Unterschied zwischen Priestern und Leviten ab; denselben Unterschied, den uns das vierte Buch bei der Lagerordnung, dann bei der Einweihung der Leviten, zuletzt in Folge des Korahitischen Aufruhrs mit so großer Kraft eingeschärft hat. Und gewiß, wenn es sich so verhält, dann weiß das fünfte Buch von seinen Vorgängern nichts.

Aber es schließt sich doch so eng an sie an; es tritt so genau da ein, wo jene abbrechen; es versetzt uns so lebendig in die letzten Tage des Mannes Gottes, den jene uns kennen gelehrt. Die neue Gesetzgebung ist in so schönem Einklang mit der, welche jene enthalten; wo

man einen Anstoß genommen hatte, da zeigte sich uns der angemessenste Fortschritt. Und dieses Buch sollte die Priester nicht von den Leviten unterscheiden können? Es kennt recht wohl (11, 6. 7.) die Geschichte Dathan's und Abiram's, und das Moment derselben kennt es nicht? Wir geben zu, der Unterschied kann hier vielleicht nicht hervortreten; er kann als abgemacht gelten; die neue Gesetzgebung kann sich auf einem Gebiete bewegen, bei welchem er, wie so viele andere Bestimmungen der vorigen Bücher, wie namentlich die über das Priesterthum, nicht in Betracht kommt. Aber das Deuteronomium sollte etwas enthalten, womit jener Unterschied nicht bestehen könnte?

Wie steht es um den Beweis?

Man erinnert uns an die Ausführlichkeit, mit der die drei vorigen Bücher über Rechte und Pflichten der Priester und Leviten gehandelt, und wie es das Haus Aaron's sei, dem Jehova das Priesterthum mit allen Einkünften desselben ausschließlich übergeben habe. Wir geben dieser Erinnerung Raum und fügen hinzu, daß die Scheidung zwischen Priestern und Leviten dort allerdings auf eine unvergeßliche, ja Entsetzen erregende Weise hervortrete, dergestalt, daß auf ein Uebergreifen des Leviten in das Gebiet des priesterlichen Amtes die Todesstrafe eben so gesetzt sei, als auf ein Uebergreifen der übrigen Stämme in den Beruf der Leviten. Auch werde **Num. 18.** den Leviten eine Abgabe an die Priester auferlegt, und eine schärfere Trennungslinie habe zwischen denselben nicht leicht gezogen werden können. Die neue Gesetzgebung habe deßhalb das vollste Recht gehabt, über ein so vollständig zur Entwicklung gekommenes Verhältniß zu schweigen.

Aber wo bleibt der Beweis?

Man theilt uns eine Sprachbemerkung mit; im drit-

ten und vierten Buche komme der Name Priester in der Mehrzahl nur von Aaron's Söhnen vor; wenn es in einer Stelle des Leviticus nicht ganz deutlich sei, so könne dieß doch als unbedenklich gelten. Wir finden dieß ganz in der Ordnung. Als diese auserwählten Väter des Priestergeschlechtes lebten, wer anders, als sie, hätte den Priesternamen tragen können? Auch in jener Stelle des dritten Buches (16, 33.) ist die Beziehung auf Aaron's Söhne nicht im Geringsten schwierig. Man lese den Anfang jenes Gesetzes. Nach dem Tode der beiden Söhne Aaron's will es gegeben sein; es ist an Aaron gerichtet; dieser wird angewiesen, sich und sein Haus jährlich einmal zu versühnen. V. 33. wird von dem Nachfolger Aaron's geredet, der des Priesteramts pflegen werde, an seines Vaters statt; dann folgt V. 33. der Priestername in der Mehrzahl. Also auch bei dieser Stelle ist kein Bedenken, den Ausdruck auf Aaron's Söhne und Nachkommen zu beziehen. Aber was folgt aus dieser Bemerkung, die kaum der Rede werth erscheint, so sehr liegt sie auf der Hand?

„Dagegen steht dieser Plural im Deuteronomium häufig neben לוים".

„Dagegen": wogegen denn? In den vorigen Büchern steht כהנים nur von Aaron's Söhnen und Nachkommen. Der Gegensatz wäre: das Deuteronomium wendet den Namen auf ganz andre Personen an. Aber das sagt Vater nicht; er bemerkt nur, im Deuteronomium stehe neben כהנים häufig לוים. Und ist dieß nur im Geringsten gegen das Vorige? Hatten die Geschlechtstafeln des zweiten und vierten Buches es noch nicht genug eingeprägt, welchem Stamm Aaron und seine Söhne angehörten? Nimmt die Kritik Anstoß daran, daß dem

Deuteronomium die Abstammung Aaron's von Levi noch gegenwärtig ist? Doch weiter!

„Nämlich es steht כהנים הלוים, nicht einmal mit dazwischen gesetztem ו" —

In der That, ein trefflicher Vorschlag! Man sage nicht: die Priester, die levitischen; sondern: die Priester und die levitischen.

„Also ganz so, als ob beides einerlei wäre."

Einerlei? Wie kämen wir dazu? Wir sehen es wohl, und mit nicht geringem Erstaunen: der Beweis für die sonderbare Behauptung, das Deuteronomium kenne den Unterschied zwischen Priestern und Leviten nicht, beruht auf der ganz irrigen Annahme, daß לוים nicht adjectivisch stehen könne.

Man fordert uns auf, sechs Stellen des Deuteronomiums zu vergleichen; wir weigern uns nicht.

Die erste aus dieser Zahl 18, 1. ist uns zur Genüge bekannt. Sie hat jene so sehr mißverstandene Formel; aber dieselbe Stelle, der man es zumuthet, über den Unterschied im auserwählten Stamm im Unklaren zu sein, weist V. 2. förmlich auf Num. 18, 20., also auf den Abschnitt zurück, der für jenen Unterschied der bedeutendste ist.

Die zweite 17, 9. gebietet, alle schwierigeren Rechtssachen den Priestern, den levitischen, und dem Schophet zur Entscheidung vorzulegen. Wir sehen, wie die Priester hier zur höchsten Würde im Staat erhoben werden, ganz im Sinne des vierten Buches, nach welchem Josua und Eleasar (27, 21.) und früher Mose und Aaron an der Spitze des Volkes standen. Demnach ist hier eine Entwicklung des Gesetzes, die ganz im Einklang mit den vorigen Büchern ist.

Die dritte 17, 18. befiehlt, daß der König sich eine Abschrift von dem Buch des Gesetzes nehme, das bei den levitischen Priestern sei. Hier wie 31, 9. treten die Priester als Hüter des Gesetzbuchs auf, was ihnen eine neue Würde giebt. Doch auch dieß ist dem Früheren ganz analog. War ihnen allein das Heiligthum eröffnet, in welchem nach 31, 26. das Buch des Gesetzes neben der Bundeslade niedergelegt werden sollte, so war dasselbe ihren Händen übergeben.

In der vierten Stelle 24, 8. wird die äußerste Sorgfalt in Bezug auf die Plage des Aussatzes verlangt; er, der Redende, habe den levitischen Priestern hierüber Befehle ertheilt. Wie weit ist doch diese Stelle entfernt, zur Trennung des fünften Buches zu rathen! Sie enthält ja eine offenbare Rückweisung auf **Lev. 13. 14.**, und da jenes ganze Gesetz über Rein und Unrein sich so eng an den Bericht über die Weihe der Priester und des Heiligthums anschließt, auch auf diesen. Das Deuteronomium weiß demnach recht wohl von dem Priesterthum Aaron's und seiner Söhne; man sollte meinen, selbst dieser Skepsis sei es unmöglich geworden, ein so einfaches Verhältniß zu verkennen.

Nach der fünften Stelle 27, 9. reden die levitischen Priester, ihrer bisher beobachteten Stellung ganz gemäß, mit Mose zu dem Volke; nach der sechsten empfangen diese Söhne Levi's das Gesetzbuch aus Mose's Hand.

Wir haben verglichen; aber jene skeptische Meinung wollte sich nirgends bestätigen, ja es boten sich in jenen beiden Rückweisungen auf das vierte und dritte Buch entscheidende Gründe wider dieselbe dar. Die Priester des fünften sind demnach mit denen der vorigen Bücher durchaus nicht im Streit. Dort kehrt der Name Aaron's und

seiner Söhne immer wieder in den Priestergesetzen. Wir sehen diese Häupter des ganzen Geschlechts nicht bloß in die Geschichte, wir sehen sie auch in die Gesetze verwebt. Man kann nicht sagen, der bloße Name „Priester" werde gar nicht angewandt; in demselben Abschnitt des dritten Buches, auf den wir so eben zurückgewiesen wurden (Cap. 13.), finden wir ihn (V. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. u. s. w.); aber im Ganzen steht er seltener, als die Eigennamen. Mit Recht, da diese bestimmten Männer es waren, welche jene Gesetze zuerst auszuführen hatten. Die Gesetzgebung des fünften Buches beschäftigt sich ganz mit der Zukunft, mit Verhältnissen, deren nothwendige Voraussetzung die erst zu vollziehende Eroberung des Landes war. Daß auf diesem Gebiete die Eigennamen der Priester nicht mehr auftreten würden, ließ sich erwarten. Hier tritt statt derselben das **nomen appellativum** passend ein. Durch den Beisatz, welcher die Priester als dem Stamm Levi angehörig bezeichnet, wird wiederholt eingeschärft, daß die göttlich erwählten Priester zu verstehen seien, keine anderen; wobei man sich nur an den Bericht des vierten Buches zu erinnern hat, nach welchem auch andere Stämme nach dem Priesterthum gestrebt haben.

Doch Vater scheint am Ende die ausnehmende Schwäche seines Beweises selbst zu fühlen. Es geht ihm zuletzt der Gedanke auf, es möge sich hier nur um Verschiedenheit des Ausdrucks handeln; das höchst Auffallende aber, worauf er auch in diesem Falle halten zu können glaubt, ist für uns so eben verschwunden. Dasselbe würde auch für ihn verschwunden sein, wenn er den Sprachgebrauch des Buches Josua beachtet hätte; denn dieses nennt die Priester, gleich dem Deuteronomium die levitischen, und

weiß dennoch bei der Vertheilung des Landes die Priester von den Leviten zu unterscheiden [4]).

Deut. 19, 12. 13.

Wir kommen zu der letzten jener zehn Stellen, an welchen Vater Anstoß nimmt. Ueber diese hat er Folgendes.

„Num. 35, 24. 30. soll die עדה über Mord richten, und nur nach zweier Zeugen Aussage verurtheilen."

„Nach Deut. 19, 12. sollen dagegen die Aeltesten (זקנים) der Stadt (des Mörders) den in eine Freistadt geflohenen Mörder aus derselben abholen lassen und ihm den Bluträcher übergeben, daß er wieder sterbe. V. 15. Nach zweier oder dreier Zeugen Aussagen soll in diesem und andern Fällen geurtheilt werden. V. 18. Und die Richter (שפטים) sollen auf's Genaueste die Richtigkeit der Zeugenaussagen untersuchen. Cap. 21, 2. sind in Hinsicht auf Untersuchung eines Mordes זקנים und שפטים neben einander gestellt. — Man erblickt also verschiedene Darstellungen der Ausübung der peinlichen Gerichtspflege in den verschiedenen Büchern."

„Im Deuteronomium steht in den angeführten Capiteln und anderwärts immer nach Angabe der Todesstrafe: Du sollst den Bösen aus Israel hinwegschaffen (בערת) s. S. 462. Und da nun diese Phrase überhaupt anderwärts nicht vorkommt und auszeichnend ist: so wird sie unterscheidend von den übrigen Büchern, wenn wir dort

---

4) 3, 3. 8, 33. — Cap. 21. Man vergl. Rosenmüller zu 3, 3. Sacerdotes Levitae, i. e. Levitici generis, aut stirpis Leviticae, uti Vulgatus posuit. Hengstenberg's Authentie d. P. II, 401 — 404.

eben so oft in eben demselben Falle die Formel finden: eine solche Seele soll ausgerottet werden (נכרתה) aus ihrem Volke, vergl. Gen. 17, 14. Exod. 12, 15. 19. 30, 33. 38. 31, 14. Lev. 7, 20. 21. 25. 27. 17, 4. 10. 14. 18, 29. 19, 8. 20, 3. 5. 6. 17. 18. 22, 3. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30. 31. 19, 13. 20., welche Formel im Deuteronomium gar nicht vorkommt" [1]).

Vater's letzter Angriff gegen die Einheit des Gesetzbuchs, der sowohl gegen die Sache, als gegen den Ausdruck gerichtet ist.

Es ist eine Verschiedenheit „der peinlichen Gerichtspflege", auf die man zuerst hinweist; V. 12. von Cap. 19. soll Num. 35, 24. gegen sich sehen; V. 15. 18. aber 35, 30.

Diese Abschnitte des vierten und fünften Buches haben das Gemeinsame, daß sie von den Freistädten handeln. Im vierten Buche wird zuerst (35, 9 — 15.) die Bestimmung derselben ausgesprochen; dann V. 16 — 21., daß sie nicht zur Rettung vorsätzlicher Mörder dienen sollen; wer aber ohne Vorsatz einen Menschen getödtet habe, den solle man am Leben erhalten V. 22—29.; endlich nur nach sorgfältiger Untersuchung solle auf Mord erkannt werden; dann aber dürfe kein Lösegeld genommen werden; durch die Bestrafung des Mörders solle man das Land von der Blutschuld reinigen V. 30 — 34. Wir sehen, in den Versen, die Vater benutzen will, ist von dem die Rede, der ohne Vorsatz jemand getödtet; über ihn soll die Gemeinde (עדה) richten nach den so eben bestimmten Gesetzen; sie soll ihn frei sprechen, und damit er nicht in die Hand des Bluträchers (Goel) falle, ihn in die Freistadt zurückbringen. Deut. 19, 12. ist vom

---

1) III, 496. 97.

vorsätzlichen Mörder die Rede; diesen sollen die Aeltesten seines Wohnorts aus der Freistadt wieder holen lassen, um ihn den Händen des Goel zu übergeben. Dort also tritt die Gemeinde handelnd auf; hier die Aeltesten: das ist die bedenkliche Verschiedenheit. Und was thut die Gemeinde nach der ersten Stelle? Sie urtheilt, sie richtet. Und die Aeltesten nach der zweiten? Sie sorgen, daß der Mörder seine Strafe leide, sie vollstrecken das Urtheil. Wer kann eine größere Eintracht verlangen?

Wir gehen weiter. **Num. 35, 30.** wird festgesetzt, Ein Zeuge genüge niemals zur Verurtheilung eines Mörders: es seien Zeugen erforderlich (in unbestimmter Mehrzahl). **Deut. 19, 15.** begegnet uns der Ausspruch, Ein Zeuge genüge in keiner Rechtssache; zwei oder drei seien jedesmal nöthig. Wie bringt man wohl diese Gesetze in Zwiespalt? Vater sagt, nach jenem solle man den Mörder „nur nach zweier Zeugen Aussage verurtheilen"; dieses aber gebiete, daß „nach zweier oder dreier Zeugen Aussage in diesem und andern Fällen geurtheilt werde." Das Verhältniß der beiden Stellen ist klar, unbedenklich; aber wie fassen wir den Sinn des Kritikers? Er dringt der ersten Stelle etwas auf, wovon sie nichts weiß, denn sie nennt keine Zahl, sie schließt nur die Einzahl aus; aber enthielte sie es auch, sagte sie wirklich, zwei Zeugen seien wenigstens nöthig: sagt denn die zweite etwas Anderes? Setzt sie nicht gleichfalls zwei Zeugen als das **Minimum** fest?

Zuletzt will man sogar zwischen **Deut. 19, 18.** und **21, 2.** einen Widerstreit finden. Dort sind es die Richter (שפטים), welche die Aussage der Zeugen sorgfältig prüfen sollen; hier sind es die Aeltesten und Richter, die ermessen sollen, welcher Stadt die Sühnung verborgenen Mordes obliege. Jene Prüfung der Zeugnisse wird bei

jedem Rechtshandel erfordert, Untersuchung des Mordes wird dabei nicht erwähnt; diese Sühnung aber tritt dann ein, wenn der Mörder verborgen bleibt, wenn an ein Abhören von Augenzeugen, an eine criminelle Untersuchung nicht gedacht werden kann. In der That, eine Verschiedenheit in „der peinlichen Gerichtspflege", die ihres Gleichen sucht!

Jedoch man hält uns zum Schluß eine Verschiedenheit im Ausdruck entgegen. 19, 3. lesen wir: „Und tilge (ובערת) das unschuldige Blut aus Israel, damit es dir wohlgehe." Das Blut des schuldlos Ermordeten bringt nämlich eine Schuld auf das Land, auf das Volk, bis der Mörder gestraft ist; deshalb soll dieser ohne Erbarmen sterben. Ein merkwürdiger Aufschluß! Die Blutschuld des Einzelnen in Israel ist eine Schuld der Gesammtheit, von der sich diese nur so reinigen kann, daß sie das göttliche Urtheil über den Missethäter streng vollzieht. Hiemit tritt die tiefe Bedeutung der Freistädte an das Licht. Sie sind bestimmt, das Volk und Land Jehova's von Blutschuld rein zu halten; als Denkmale der Liebe Jehova's zu seinen Erwählten stehen sie da. Auch die Strafe tritt hier in ihrer hohen Bedeutsamkeit hervor: sie hat für das Volk eine reinigende, sühnende Kraft. Dieses aber sieht sich angeregt, über die Spaltung in Stämme, Geschlechter, Familien, Individuen sich zu erheben, und seiner Gemeinschaftlichkeit, seiner höheren Einheit inne zu werden. Die Blutschuld ist vielleicht ein Aeußerstes in dieser Art; aber das Einzige wird sie nicht sein, wobei das Volk die Schuld des Einzelnen entweder selbst zu tragen, oder durch Bestrafung des Schuldigen zu tilgen hätte. Wir erinnern uns der Strafen, die schon in den Grundgesetzen, dann später mit immer grösserer Schärfe für Versündigungen gegen Gott, wie gegen

Menschen, bestimmt wurden. Kommt die Gesetzgebung des fünften Buches auf solche oder ähnliche Fälle, und faßt sie hier die Ermahnung zum Vollzug der Strafe so, daß sie das Hinwegtilgen der Schuld aus dem Volke oder Lande Jehova's fordert, wie dieß denn etwa zehnmal geschieht, so kann dieß auf keine Weise befremden. Ist der Ausdruck von größerer Tiefe, geht von ihm neues Licht über die früheren Anordnungen aus, so ist das der Lage der Dinge so angemessen, als möglich: der zweiten Gesetzgebung kommt es zu, daß sie höher stehe, als die erste.

Wie spricht sich Vater über diese Erscheinung aus? Jener Ausdruck unterscheide das fünfte von den vorigen Büchern. Zuverläßig; aber was will das sagen? Darf sich die Frucht nicht von der Blüthe, die Blüthe sich nicht von Stamm und Wurzel unterscheiden, ohne in die Hände der Kritik zu fallen?

Doch Vater fügt hinzu, „in ebendemselben Falle" sei in den vorigen Büchern die Formel gebraucht: eine solche Seele soll ausgerottet werden (ונכרתה) aus ihrem Volke; eine Formel, die im Deuteronomium nicht vorkomme.

„In eben demselben Falle!" Wir nehmen den nächsten: wo steht sie von dem, der unschuldiges Blut vergießt? Wir nehmen den folgenden **21, 21.**: wo wird sie von dem widerspenstigen Sohne gebraucht? Ferner **22, 21.** von der Braut, deren Befleckung der Gemahl entdeckt; V. **24.** von dem, der eine verlobte Jungfrau entehrt; **24, 7.** von dem Menschendiebe; und, um auch die ersten Stellen zu nennen, **13, 6.** von dem falschen Propheten; **17, 7.** von dem Anbeter der Sonne, des Mondes oder des himmlischen Heeres? Man zeige die Formel in diesen Fällen! Oder nur die Fälle selbst zeige man sämmtlich auf!

Geht man jener drohenden Formel, die von Ausrot-

tung der Sünder aus ihrem Volke spricht, nur mit einiger Aufmerksamkeit nach, so erklärt sie sich selbst deutlich genug. In dem Gesetz **Lev. 17.** sagt Jehova: Ich werde mein Angesicht gegen die Seele wenden, die das Blut genießt, und sie ausrotten aus der Mitte ihres Volkes (V. 10.). Wenige Zeilen weiter lesen wir: Wer davon ißt, wird ausgerottet werden (V. 14.). **Lev. 20, 2.** heißt es: Wer von seinem Samen dem Moloch giebt, der soll getödtet werden; das Volk des Landes soll ihn steinigen. Unmittelbar nachher droht Jehova, wenn das Volk ihn nicht tödte, so werde er selbst sein Angesicht wider ihn wenden und ihn ausrotten (V. 3 — 5.). So finden wir im Gesetz vom Tage der Versühnung **(Lev. 23, 29.)**: Welche Seele sich nicht demüthigt an diesem Tage, die soll ausgerottet werden aus ihrem Volke. Sogleich im folgenden Verse folgt die Erläuterung: Jede Seele, die an diesem Tage irgend eine Arbeit thut (sich also nicht demüthigt vor dem Herrn), diese Seele will ich vertilgen aus ihrem Volke. Nichts ist deutlicher, als daß die Ausrottung in diesen Fällen eine göttliche Strafe ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieselbe vorzugsweise bei den Vergehungen eintritt, die sich dem menschlichen Gericht entziehen. So finden wir die Ausrottung bei jener ganzen Reihe geheimer Schanden angedroht, welche wir **Lev. 18.** aufgestellt sahen (V. 29.); jedoch so, daß sodann **Lev. 20.** auf einen Theil derselben, so fern sie an den Tag kommen, auch für das menschliche Gericht die Todesstrafe gelegt wird. Auch in späteren Schriften findet sich die Ausrottung als göttliches Gericht gedrohet; so in Bezug auf Jerobeam's und Ahab's Haus [2]).

---

2) 1 Kön. 14, 10. 11. 21, 21.

Sehen wir nun auf Vater's Behauptung zurück, so werden wir sagen dürfen, daß er keine der Vorbedingungen erfüllt habe, die ihm das Recht dazu hätten geben können. Indem er zwei verschiedene Ausdrücke, und von ihnen aus verschiedene Bücher des Gesetzbuchs mit einander in Conflict zu bringen sucht, begegnet es ihm, weder den einen Ausdruck zu verstehen, noch den andern, und so das Haus seines Beweises geradezu in die Luft zu bauen.

Zweiter Abschnitt.

de Wette's Angriff.

de Wette eignet sich zuvörderst die Beweisführung seines Vorgängers ohne Bedenken vollständig an; auf die evidenteste Weise, durch viele und auffallende Belege habe Vater bewiesen, wie sehr das Deuteronomium von den früheren Büchern verschieden sei, und hiedurch werde der Beweis für die Unächtheit des Pentateuchs vollendet [1]). Die neue Aufgabe, die de Wette sich stellt, ist diese, die ganze Verschiedenheit des Deuteronomiums aus der späteren Abfassung und Sammlung zu erklären. Jedoch hat derselbe zu der Beweisführung Vater's noch Einiges hinzugefügt. Dieß ist zuerst zu würdigen.

---

1) Beiträge I, 267.

1.

Nachweisung der Verschiedenheit.

Wir beginnen billig damit, wie de Wette das vierte Buch, dann auch das dritte, dem Deuteronomium im Allgemeinen entgegensetzt.

„Der Sammler des vierten Buches", so behauptet derselbe [2]), „wollte die Mosaische Geschichte schließen, und konnte nicht im Sinne haben, noch ein neues Buch anzufügen, wie das Deuteronomium ist. Er hatte Alles zusammengestellt, was er von der letzten Geschichte Mose's bis zu seinem Tode vorfand, die letzten Gesetze, die er über die Einnahme und Vertheilung des Landes Canaan gegeben haben sollte (Cap. 27. 34. 35. 36.), und selbst die Ankündigung seines nahen Todes, und die Bestimmung seines Nachfolgers: und er schloß seine Sammlung mit der Unterschrift: Dieß sind die Gebote und Rechte, welche Jehova durch Mose den Kindern Israel gebot auf dem Gefilde der Moabiter, am Jordan gegen Jericho. Man erwartet nun nichts mehr; Mose hat seine Rolle ausgespielt, wir haben ihn als einen Sterbenden verlassen, als einen in Ruhe gesetzten, der sich zum Tode bereitet."

Aber wie? Als einen Sterbenden, als einen in Ruhe gesetzten hätten wir Mose verlassen? Er sendet ein Heer gegen die Midianiter (C. 31.); er vertheilt das Ostjordanland (Cap. 32.); er empfängt neue Gebote Jehova's über die Einnahme des verheißenen Landes, über die Grenzen und die Vertheilung desselben (C. 33, 50 — 36, 34.). Im letzten Abschnitt des Buches sehen wir ihn von einer Gesandtschaft der Söhne Gilead's umgeben, die

---

2) Beiträge I, 268.

sich gegen künftige Schmälerung ihres Gebietes sichern wollen, und Mose theilt ihnen den göttlichen Ausspruch mit, daß den Erbtöchtern nur eine Verheirathung innerhalb ihres Stammes gestattet sei (C. 37.). So steht Mose am Ende des vierten Buches da. Ist das ein Sterbender? Mit dieser Darstellung schließt das vierte Buch; ist dieß der Schluß der Mosaischen Geschichte? Man erinnere sich des großartigen Anfanges derselben; man denke an die Bedeutung Mose's für sein Volk, wie er als Verkündiger göttlicher Offenbarung, als Mittler des Bundes zwischen Jehova und Israel vierzig Jahre lang dasteht. Wird das letzte Wort dieses Mannes eine Bestimmung über die Ehe der Erbtöchter sein?

Es ist wahr, der nahe Abschied ist ihm angekündigt, der Nachfolger ist ihm schon bestimmt. Aber dieses merkwürdige Verhältniß läßt so wenig annehmen, daß Mose von nun an in Ruhe gesetzt sei, daß es ihm vielmehr den entschiedensten Anlaß zu neuer Thätigkeit giebt. Eben weil es den nahen Abschied des Mannes Gottes ankündigt, läßt das vierte Buch etwas Weiteres, läßt es eine neue, bedeutungsvolle Handlung erwarten.

Man verweist uns auf die Schlußworte des vierten Buches. Es wäre seltsam, wenn ein Buch, das auf eine weitere, große Entwicklung hindeutet, mit Worten endigte, die eine solche geradezu abschnitten und unmöglich machten. Aber so ist es nicht. Der Schluß des vierten Buches steht in deutlichem Verhältniß zu dem Anfang des fünften. „Dieß sind die Gebote und Rechte, die Jehova durch Mose den Söhnen Israel's gebot in den Ebenen Moab's am Jordan Jericho's." So endigt das vierte. Das fünfte beginnt hierauf: „Dieß sind die Worte, die Mose gesprochen hat zu dem ganzen Israel". Beides vollkommen passend. Denn am Schluß des vierten Bu-

ches, wie in den vorhergehenden Theilen des Gesetzbuchs, tritt Jehova redend auf[3]); im Deuteronomium bis gegen das Ende hin redet nur Mose. Der Schlußvers Num. 36, 13. will daher alles Folgende von dem Vorhergehenden sondern, so wie der Anfang des Deuteronomiums den Abschnitt, an dessen Spitze er steht, von dem Vorhergehenden scheidet.

Der Gegner würde es erträglich finden, so fährt er fort[4]), wenn das fünfte Buch nichts enthielte, als die Ermahnungsreden, die Mose vor seinem Tode gehalten haben solle. Es lasse sich denken, daß der Sammler des vierten Buches, nachdem er in diesem die letzten Handlungen und Verordnungen Mose's gegeben hatte, noch einen Anhang angefügt habe, in welchem Mose in väterlichen Ermahnungsreden von seinem Volke Abschied nehme. Allein das Deuteronomium enthalte nicht bloß solche Ermahnungsreden; es enthalte auch Gesetze, die Mose vor seinem Tode im Lande der Moabiter gegeben haben solle. Diese Gesetze habe der Sammler in das vierte Buch bringen müssen, wohin sie vermöge der Unterschrift gehören. Sollte er sie, als er das vierte Buch mit dieser Unterschrift schloß, nicht bei der Hand gehabt haben? Das sei nicht wahrscheinlich.

Nein, gewiß nicht! Aber wozu bedürften wir einer solchen Vermuthung? Erlaubt man es dem Gesetzgeber, im fünften Buche noch einmal handelnd aufzutreten, warum will man ihn so beschränken? Ermahnen darf er. Aber wenn er nun diese letzten Tage seines Lebens mit einer

---

3) Num. 26, 1. 2. 52 — 56. 27, 6 — 11. 12 — 14. 18 — 21. C. 28 — 30. 31, 1. 2. 33, 50 — 35, 34. 36, 6 — 9.

4) Beiträge II, 268 — 70.

Handlung bezeichnen wollte, die gewaltiger war, als jede Ermahnung: mit der Aufrichtung eines neuen Bundes zwischen Jehova und diesem Geschlecht, das an der Schwelle des verheißenen Landes stand? In welcher Beziehung stritte dieß wohl wider die Lage der Dinge in jener Zeit? Der Gegner sagt dagegen nichts; nach diesem innern Fortschritt der Handlung fragt er nicht einmal. Immer ist es etwas Aeußerliches, worauf er seinen Einwand stützt: der Schlußvers des vierten Buches; wobei nur zu bedenken ist, daß etwas so Aeußerliches, wie dieser Schlußvers, wohl nur unrichtig aufgefaßt werden kann, wenn man auf die Sache, der er dient, auf die innere Entwicklung des Ganzen nicht sorgfältiger eingeht.

Auffallend sei es besonders, so lesen wir weiter[5]), wenn im fünften Buch Gesetze wiederkommen, die erst im vierten dagewesen, wie das Gesetz von den Freistädten **Deut. 19.**, das schon **Num. 35.** aufgeführt sei. Warum solle doch der Sammler beide Gesetze nicht neben einander gestellt haben?

Dagegen ist nur zu erinnern, daß dieses ganze Gesetzbuch sich bisher noch nicht als das mechanische Werk eines Sammlers gezeigt hat. Ueberall ist Entwicklung, Fortschritt. Das Gesetz von den Freistädten war da von Bedeutung, wo es sich von der Einnahme und Vertheilung des Landes handelte, wie dieß **Num. 34. 35.** der Fall ist. Es ist von nicht geringerer Bedeutung an der Stelle, die es innerhalb der Gesetze des zweiten Bundes einnimmt **D. 19.**, und hier steht es, wie dieser ganze Kreis von Gesetzen, auf einer höheren Stufe der Entwicklung, indem es für das Westjordanland, wenn es

---

5) Beiträge II, 270.

einst vollständig erobert sein werde, eine größere Anzahl von Freistädten fordert.

Auch dem dritten Buche setzt de Wette das fünfte im Allgemeinen entgegen.

Er wolle nicht in Anschlag bringen, daß, wenn beide Bücher Einen Verfasser oder Sammler gehabt hätten, man keinen Grund sehe, warum nicht mehrere Gesetze des Deuteronomiums in den Leviticus gezogen seien, wohin sie ihrer Natur nach gehörten, als die Opfer = Zehnten = und Festgesetze; weil man einwenden könne, der Sammler habe nur die Gesetze, von denen er glaubte, daß sie am Sinai gegeben worden seien, in den Leviticus aufgenommen, vermöge der Unterschrift desselben; er wolle auch auf andere Verschiedenheiten vor der Hand nicht Rücksicht nehmen; ein einziger Umstand werde hinreichen, die verschiedene und spätere Sammlung des Deuteronomiums zu beweisen. Das 26. Cap. des Leviticus habe ganz den Ton und Character der Strafreden des Deuteronomiums, und so wie es an seiner jetzigen Stelle mitten unter trockenen Priestergesetzen isolirt und auffallend dastehe, so würde es sich dort besser haben anreihen lassen. Warum solle der Sammler dieses einzige Fragment einer Drohungs = und Verheißungsrede in den Leviticus gezogen haben, während er alle andern im Deuteronomium zusammen gestellt habe. Noch mehr! Cap. 28. dieses Buchs sei augenscheinlich Nachahmung von jenem Stück. Mehrere Gedanken desselben finde man darin wieder, und zwar nach Art der Nachahmer, weiter ausgesponnen, ausgeschmückt und übertrieben. Diese Aehnlichkeit könne nicht zufällig sein; die Art aber, wie man die einzelnen Gedanken aufgenommen finde, sei ganz im Geiste der Nachahmung und in einem späteren Geschmack.

Immer vollständiger, wie wir sehen, spricht sich der

Grundirrthum dieser Kritik aus. Von Opfern und Festen handelt die Sinaitische Gesetzgebung; auch die zweite im Moabiterlande hat Einiges hierüber. Die erste Gesetzgebung hat starke Drohungen in sich, die zweite desgleichen, und wohl noch stärkere. Diese einfache Beobachtung soll hinreichen, die Bücher der ersten Gesetzgebung von dem der zweiten loszureißen, sie verschiedenen Verfassern zuzutheilen. In welcher innern Beziehung die Gesetze und Weissagungen vom Sinai zuerst unter einander, dann zu den späteren stehen, das beachtet man nicht. Man fordert gebieterisch, daß dieses Gesetz nach verschiedenen Titeln geordnet sei; wo nicht, so müsse es verschiedenen Zeiten und Verfassern zugetheilt werden. Ohne einen Versuch gemacht zu haben, in den Bauplan dieses ehrwürdigen Denkmals einzudringen, schreibt man Gesetze vor, nach denen dasselbe erbaut sein sollte. Unter Anderem sollten die Drohungen, die das Gesetzbuch enthält, so fordert man, aus ihrer Zerstreuung auf Einen Punkt vereinigt werden. Die Weissagung gegen den Schluß des dritten Buches sollte namentlich mit Deut. 28. zusammengestellt sein. Doch, warum wollen wir die Drohung verachten, die sich an das erste Gebot des Decalogs anschließt? Wir begreifen leicht, wie eine solche gerade bei diesem Gebote ganz am Orte ist. Auch die vorhin erwähnten Drohungen beziehen sich sehr stark auf dasselbe. Vorschlag gegen Vorschlag: wie wäre es, wenn sie sämmtlich sogleich dem ersten Gebote beigefügt würden?

Bei einigem Eingehen zeigt sich, wie jeder von diesen Abschnitten, deren Verwandtschaft nicht geleugnet wird, für die Stellung berechnet ist, die er einnimmt; so daß er, an einen andern Ort versetzt, fremdartig und unverständlich sein würde.

Die Gegner führen die Unterschriften sonst so fleißig

als Zeugen auf. Es ist merkwürdig, wie wenig Gewicht man denselben in diesem Falle giebt. Am Schluß von Lev. 26. lesen wir: Das sind die Satzungen und Rechte und Unterweisungen, welche Jehova gegeben hat zwischen sich und den Söhnen Israel's, am Berge Sinai durch Mose. Jener Abschnitt dagegen, zu dem die Kritik dieses Cap. stellen möchte, schließt so: Das sind die Worte des Bundes, den Jehova Mose zu schließen gebot mit den Söhnen Israel's im Lande Moab, außer dem Bunde, den er mit ihnen am Horeb schloß (Deut. 28, 69.). So sind beide Abschnitte äußerlich auf das Schärfste von einander geschieden.

Innerlich sind sie es nicht minder. Lev. 26. schließt sich an das Gesetz vom Sabbath- und Jobeljahr an. Auf diesem Verhältniß ruht es, daß in den Drohungen von den Sabbathjahren die Rede ist, die das Land in den Zeiten der Verwüstung feiern werde, nachdem das Volk sie nicht gehalten (Lev. 26, 34. 35.). In dem verwandten Abschnitt des fünften Buches findet sich dieß nicht. Dagegen nimmt dieser, wie billig, auf den Kreis der Gesetze Rücksicht, denen er folgt. Fünfmal kehrt die Formel wieder: „Verflucht wirst du sein" (V. 16 — 19.); es ist der Nachklang von den zwölf Sprüchen des Fluches, die diesem Abschnitt vorangehen Deut. 27.; es ist die Deutung dieses Fluches, und etwas Aehnliches findet sich im dritten Buche nicht. Deut. 28, 36. wird gedrohet, Jehova werde das Volk mit seinem König, den es über sich setzen werde, unter die Heiden zerstreuen; mit deutlicher Beziehung auf das Königsgesetz des Deuteronomiums 17, 14 — 20., wovon im dritten Buche gleichfalls keine Spur ist. So kehrt Deut. 28. einige Mal die Formel wieder: „Alle Worte dieser Thora, die geschrieben sind in diesem Buch (V. 58. 61.)", was aus

begreiflichen Gründen im dritten Buche nicht gelesen wird. Doch der durchgreifendste Unterschied beider Abschnitte ist dieser, daß im dritten Buche, wie in der ganzen ersten Gesetzgebung, Jehova redend auftritt, im fünften Mose. Nimmt nun die Rede Mose's Rücksicht auf jene göttliche, bewegt sie sich auf demselben Gebiete der Gedanken, schärft sie die göttlichen Drohungen mit möglichster Stärke ein, so wird man anzuerkennen haben, daß dieß dem Verhältniß ganz angemessen ist. —

Bleibt der Angriff des Gegners von dieser Seite ohne Erfolg, so versäumt derselbe nicht, sich gegen einzelne Stellen des Deuteronomiums selbst zu wenden. Sogleich die einleitende Rede wird, ihrem geschichtlichen Theile nach, stark in Anspruch genommen.

Deut. 1 — 3.

Es unterliegt, nach de Wette[1]), keinem Zweifel, daß der Verfasser des Deuteronomiums die früheren Bücher des Pentateuchs bei seiner Geschichtswiederholung zum Grunde legte. Zugleich aber sei klar, daß er in mehreren Punkten von jenen Büchern abweiche. Dieß sei kaum erklärlich, wenn man annehme, er habe sie vor Augen gehabt; sein Verfahren wäre dann so willkührlich und nachlässig gewesen, daß sich kaum etwas zu seiner Entschuldigung sagen ließe; man müsse also annehmen, daß er sie bloß aus dem Gedächtniß benutzte.

Eine starke Anklage. Der Verfasser des fünften Buches ist so wenig mit dem der früheren Bücher identisch, daß er diese nicht einmal gehörig zu benutzen weiß. Von Nachläßigkeit und Willkührlichkeit kann man ihn nur mit Hülfe der bedenklichen Vermuthung frei sprechen, daß er

1) Studien und Kritiken von 1830, S. 853 — 57.

seine Darstellung zwar ganz auf die früheren Bücher gründete, jedoch ohne dieselben zu lesen und vor Augen zu haben. Hören wir den Beweis.

Deut. 1, 1 — 2. (1, 44. 2, 8.)

Zuerst wird die Angabe über die Oertlichkeit in Betracht gezogen, die an der Spitze des Deuteronomiums steht. Es sei zwar in den Hauptmerkmalen dieselbe, die sich am Schluß des vierten Buches finde; was man aber mit den Ortsnamen 1, 1., besonders mit den in die südliche Wüste gehörenden Namen Pharan und Hazeroth und der Entfernungsangabe V. 2. machen solle, sei schwer zu sagen. Wahrscheinlich sei der Verfasser mit der mosaischen Erdkunde sehr unbekannt gewesen.

Unglücklicher Mann! Ein Israelit ohne Zweifel; und er weiß nicht einmal, von einer so nahen Gegend, wie die Moabitische Ebene am Ufer des Jordan's ist, ohne grobe Fehler zu sprechen! Pharan nennt er, er nennt Hazeroth; er hat diese Namen in den Mosaischen Büchern gelesen, und wendet sie so verkehrt an, daß wir in dieser Entfernung des Raumes und der Zeit, ihn zurechtweisen können.

Doch, daß wir uns nicht übereilen! Eine andre Möglichkeit ist doch auch vorhanden; diese, daß wir mit jener Oertlichkeit wenig, oder nicht vertraut wären. Dann könnte der alte Autor gegen uns Recht behalten. Wissen wir mit den Ortsnamen V. 1. nichts anzufangen, so ist ihnen damit das Urtheil noch nicht gesprochen. Neben vier unbekannten Namen finden wir zwei bekannte; aber wer sagt uns, daß dieses Pharan im Lande der Moabiter mit der Wüste Pharan verwechselt sei, die wir aus dem vierten Buche kennen, und dieses Hazeroth in der Nähe des Jordan's mit dem gleichnamigen Lagerplatz der Israeliten unfern vom Sinai?

Auch von der Entfernungsangabe V. 2. erklärte die Kritik, sie wisse nichts damit zu machen; und diese bietet doch nicht die mindeste Schwierigkeit dar. V. 1. wird, wie gesagt, die Oertlichkeit der Reden Mose's, und zwar sehr sorgfältig, bestimmt. V. 2. sagt, elf Tagereisen sei Kades Barnea auf dem Wege am Gebirge Seir vom Horeb entfernt. Darauf folgt V. 3., im vierzigsten Jahre habe Mose diese Reden gehalten. Es ist deutlich genug, daß die Entfernung des Horeb von der Südgrenze des gelobten Landes mit der Zeit, in welcher Mose diese Reden an der Ostgrenze des Landes hielt, im Gegensatz steht. Diese geringe Entfernung des Horeb, von dem Israel im zweiten Monat des zweiten Jahres aufbrach; und doch steht Mose erst im vierzigsten Jahre an dieser Stelle. Das Verhältniß ist so eigenthümlich, daß es ohne Zweifel der Rede werth war. Vollkommen passend ist es, wenn dieß Verhältniß in der Ueberschrift einer Rede berührt wird, die sich vorzugsweise mit der geschichtlichen Erläuterung desselben beschäftigt, wie dieß ein Blick in Cap. 1. lehrt.

Für die Unbekanntschaft des Verfassers mit der mosaischen Erdkunde werden außerdem die Verse Deut. 1, 44. 2, 8. als Zeugen aufgerufen. Der erste sagt, nach jener Niederlage an der Südgrenze des Landes seien die Israeliten am Seir bis Horma zurückgeschlagen worden, was ein Irrthum sein soll, da die Scene noch ziemlich entfernt vom Seir zu sein scheine. Doch, hier ist das Recht auf Seiten des Deuteronomiums. Der Seir erstreckt sich bekanntlich von der Südspitze des todten Meeres, mithin von der Südgrenze Palästina's nach dem Aelanitischen Meerbusen. Die Aussage des zweiten Zeugen geht einfach dahin, die Israeliten haben sich im letzten Jahre des Zuges vom Seir, dem Wohnsitz Edom's,

in dessen Nähe sie so viele Jahre umhergezogen, hinweggewendet, und seien von Elath und Ezeongeber aus nördlich in die Moabitische Ebene gegangen. Ganz unbegreiflich, wenn de Wette dagegen erinnert, diese Städte seien am arabischen Meerbusen gelegen, was niemand bezweifelt, und von den Israeliten schwerlich berührt worden. „Sie umzogen", sagt er, „das Land Edom, das im Süden von Palästina liegt, und damals den Israeliten im Osten lag, und weiter ist auch 4 Mos. 21, 4. nichts gesagt". Sollen wir es auf diesen Beweis hin annehmen, daß jene Städte von den Israeliten nicht berührt worden, und daß das Deuteronomium der Lage jener Gegenden unkundig sei?

Deut. 1, 9.

Von den geographischen Differenzen kommen wir zu den geschichtlichen. Die erste wird in 1, 9 — 18. gesucht, einer Stelle, die schon Vater vergeblich angegriffen hatte. Diesem neuen Versuch ist es eigenthümlich, daß dem Verfasser der Abschnitt 2 Mos. 18., wo zuerst das Institut der Sarim vorkommt, wahrscheinlich vorgeschwebt habe; dennoch sei die Darstellung sehr verschieden; von Jethro's Mitwirkung keine Spur; Mose selbst komme auf den Gedanken, sich eine Erleichterung zu verschaffen.

Die Kritik giebt auch hier ihre Gesetze, ohne auf den Zweck dieser kurzen Rede, an der sie sich übt, nur im Geringsten einzugehen. Allerdings, Jethro wird hier nicht erwähnt. Dieß möchte man tadeln, wenn es sich hier um eine Wiederholung der ganzen vorigen Geschichte handelte, was durchaus nicht der Fall ist. Es sind im Ganzen nur sehr wenige Punkte, die für diese Rede von Bedeutung waren, und nur diese hebt sie heraus. Was am Sinai geschehen, faßt sie hier, mit Ausnahme dessen, was

die Sarîm betrifft, in die wenigen Worte zusammen: Und ich gebot euch in jener Zeit Alles, was ihr thun solltet (V. 18.) [1]).

Deut. 1, 22.

„Cap. 1, 22.", so fährt de Wette fort, „wird die Aussendung der Kundschafter von den Israeliten vorgeschlagen, während 4 Mos. 13, 2. Jehova den Befehl dazu giebt; V. 42. sagt Jehova, was 4 Mos. 14, 41. Mose sagt; und V. 44. sind Amoriter genannt, wo 4 Mos. 14, 45. Amalekiter. Und trotz dieser Abweichungen schwebt dem Verfasser 4 M. 13. f. wörtlich vor."

Das seltsamste Verhältniß! Der Bericht, aus dem unser Verfasser schöpft, schwebt ihm zum Theil wörtlich vor; dadurch soll er aber selbst vor den gröbsten Verstössen gegen denselben Bericht nicht gesichert sein.

Man bietet uns drei Beweise dafür. Der erste ist bereits gegen Vater in seiner Schwäche dargestellt worden. Was den zweiten und dritten betrifft, so sind diese nicht stärker.

„V. 42. sagt Jehova, was 4 Mose 14, 41. Mose sagt". Das klingt bedenklich; de Wette kann sogar in Bezug auf diese Stelle die Bemerkung nicht unterdrücken, man sollte denken, daß dieß den Eifer derer, die im Pentateuch das: „Gott sprach" und Aehnliches wörtlich thatsächlich fassen, abzukühlen geeignet sei. Lesen wir die bedenklichen Stellen. **Deut. 1, 42.:** Und Jehova sprach zu mir: Sage ihnen: Ziehet nicht hinauf, und streitet nicht; denn ich bin nicht in eurer Mitte, damit ihr nicht geschlagen werdet vor euren Feinden. **Num. 14, 41. 42.:** Und Mose sprach: Warum übertretet ihr das

---

1) M. v. Hävernich's Einleitung I, 2. S. 526. 527.

Wort Jehova's? Es wird euch nicht gelingen. Ziehet nicht hinauf, denn Jehova ist nicht in eurer Mitte, damit ihr nicht geschlagen werdet vor euren Feinden. — Wir sehen, was Jehova seinem Diener nach der einen Stelle zu sagen gebot, das hat dieser nach der andern auch wirklich gesagt. Man beklage sich nicht, wenn die Beobachtung eines so trefflichen Verhältnisses den oben gerügten Eifer nichts weniger, als abkühlt.

Hier Amoriter, wo früher Amalekiter: das ist der dritte Grund; und wie er sich hier giebt, scheint er nicht ohne Kraft zu sein. Uns sei es erlaubt, auf den Grund der früheren Stelle (Num. 14, 45.) neben die Amalekiter auch die Canaaniter zu stellen, die dort neben ihnen erwähnt sind. Hier Amoriter, wo früher Amalekiter und Canaaniter: das ist der Thatbestand; und hiemit gewinnt die Sache eine durchaus andere Gestalt. Welcher Abstammung sind die Amoriter? Die Völkertafel des ersten Buches (10, 15 — 18) lehrt es: sie stammen von Canaan, sie sind Canaaniter. Der Unterschied beider Stellen ist demnach dieser: die erste, welche der Geschichtschreibung angehört, sagt, durch welches Volk die Canaaniter sich damals verstärkt gesehen; die zweite, die ihre Stellung in einer Rede Mose's hat, wobei hauptsächlich die Niederlage Israel's in Betracht kommt, übergeht diesen Umstand [1]).

Deut. 2, 3 — 8.

In Cap. 2, 3 — 8. ist, nach de Wette's Dafürhalten, der vereitelte Durchzug durch das Edomitische Gebiet sonderbar behandelt; während 4 Mos. 20, 14 — 21.

---

1) M. v. Hengstenberg's Authentie d. P. II, 421 — 423.

die Sache sehr klar und in sich zusammenstimmend erzähle. Die spätere Stelle sei eine verwirrte Wiederholung der früheren. Wie könne Gott sagen: Ihr werdet durch das Gebiet der Söhne Esau's ziehen, da dieß doch nicht geschehe; und wie könne er ihnen befehlen, Alles von ihnen zu kaufen, da sie ihr Gebiet nicht berühren? Es scheine, der Verfasser habe die Thatsache, daß die Israeliten vor den Edomitern gewichen seien, verschleiern wollen, wie er denn auch nachher, im klaren Widerspruche mit 4 Mose sage, Edom habe Israel den Durchzug verwilligt.

Immer trauriger wird das Bild, das man uns vom Verfasser des Deuteronomiums macht. Er legt die früheren Bücher seiner Darstellung zu Grunde. Diese erzählen genau, wie entschieden sich die Edomiter den Israeliten entgegengestellt, als diese von Kades Barnea aus durch ihr Gebiet zu ziehen wünschten. Der unglückliche Mann will dasselbe berichten, verwirrt sich aber dergestalt, daß er gerade das Gegentheil davon erzählt, und sich dem Verdachte blosgestellt sieht, diese Verwirrung nicht ohne Bewußtsein, ohne Vorsatz angerichtet zu haben. Er scheint verschleiern zu wollen, daß die Israeliten vor den Edomitern gewichen seien. Ja, vom Verwirren und Verschleiern der Geschichte geht er, kühn genug, zum offenen Widerspruch gegen dieselbe über, denn kurz nachher sagt er gerade zu, die Israeliten seien durch Edomitisches Gebiet gezogen (2, 29.).

Aber wozu hätte wohl auch jene Verschleierung dienen sollen? Was will denn diese Rede Mose's, wo sie die Edomiter erwähnt (2, 2 — 8.)? Sie spricht nachher (V. 9 — 23.) ganz in derselben Weise von den Moabitern und Ammonitern. Obwohl diese drei Völker den Israeliten im Wege lagen, so durften sie, das erzählt Mose an dieser Stelle, doch nicht von ihnen angegriffen

werden. Jehova warnte sein Volk vor diesem Kampfe, der nicht gelingen könne; denn er selbst habe diesen Völkern, deren Verwandtschaft mit Israel die Genesis darlegt, die gegenwärtigen Wohnsitze gegeben. Den Gegensatz bildet das unmittelbar Folgende, wo der Kampf mit den Amoritern im Ostjordanlande auf Jehova's Befehl unternommen und so siegreich durchgeführt wird, daß einige Stämme schon hier ihre Wohnsitze bekommen können (2, 24 — 3, 20.).

Was verschleiert also der Verfasser? Es ist ja deutlich, daß er das friedliche Benehmen gegen die Edomiter sogar durch einen göttlichen Befehl begründet, und indem er es zu dem Kampfe gegen die Amoriter in geraden Gegensatz stellt, so stark, als möglich, hervorhebt.

So steht denn, was man als unvereinbar darzustellen sucht, im besten Einklang. Im vierten Buche wird die Thatsache erzählt, daß das Heer Israel's gegen die Edomiter, die ihm gerüstet entgegenzogen, nicht in den Kampf trat; im fünften sagt uns der Heerführer Israel's, was ihn von jedem Kampfe gegen dieses Volk zurückgehalten.

Nun wäre es freilich ein arger Widerspruch, wenn das Deuteronomium behauptete, die Israeliten seien von Kades Barnea aus durch das Edomitische Gebiet, also durch den nördlichen Theil desselben friedlich hindurchgezogen; aber davon ist unsere Stelle weit entfernt. Sie giebt es ausdrücklich an, daß der Durchzug in der Nähe von Elath und Ezeongeber geschah, also im äußersten Süden des Edomiterlandes. Daß aber die Edomiter sich dem Zuge hier nicht feindlich entgegenstellten, dieß haben die Geographen zur Genüge erläutert. Im Norden war ihre Stellung durch das hohe, steil abfallende Gebirg gesichert; hier stellten sie sich muthig entgegen. Im

Süden und Osten wäre es außerordentlich schwer gewesen, den Zug zu verhindern [2]).

Deut. 2, 24.

Hier, so bemerkt de Wette, verheiße Jehova den Israeliten die Eroberung des Landes Sihon's, und ermuntere sie, Krieg mit ihm anzufangen. Das stehe mit 4 Mos. 21, 21. ff. im Widerspruch, wo erzählt wird, daß Mose diesen König um friedlichen Durchzug gebeten habe. Aber auch hier V. 26. sende Mose Boten des Friedens an Sihon, womit der Verfasser sich selbst widerspreche, und den Befehl Jehova's als nichtssagend darstelle.

Eine vollständigere Verachtung wird einem Autor nicht leicht widerfahren sein. Man lehnt ohne Bedenken jeden Versuch ab, seine Aussage mit den Urkunden auszugleichen, auf die er sich stützt. Nicht genug; man verschmäht es sogar, seine eignen Sätze, und zwar solche, die er neben einander stellt, in ihrem Zusammenhange aufzufassen.

Wo ist die Berechtigung dazu?

Wir sahen es wohl (Num. 21.), vor dem Amoriterkönig, der ihnen gerüstet bis Jahza entgegenzog, wichen die Israeliten nicht, wie vorher vor dem Edomitischen Heere, zurück; sie vermieden die Schlacht nicht, die Sihon ihnen anbot. Friedlich waren sie am Gebiete Edom's, am Gebiete Moab's hingezogen; wie kommt es, daß der friedliche Zug hier zu offenem Kampfe wird? Die Rede des Heerführers (Deut. 2, 24.) giebt den Aufschluß; hier war der Ort, wo Jehova seinem Volke zuerst den Kampf gestattete; dieses Land sollte ein Eigenthum Israel's werden. Also wie wir es schon in Be-

---

2) Man sehe von Raumer's Zug der Israeliten, S. 44. 45.

zug auf die Edomiter bemerkten, das vierte Buch stellt die Thatsache hin, welche die Rede des Heerführers im fünften erläutert, begründet. Was hat der Kritiker gegen dieses treffliche Verhältniß einzuwenden? Ist etwa im vierten Buche nicht ausgeführt, was nach der göttlichen Offenbarung auszuführen war, die uns das fünfte an passender Stelle entdeckt? Weiß das vierte nicht vom siegreichen Kampfe gegen Sihon? Man kann es nicht leugnen; aber nach dem vierten Buche gehe dem Kampfe eine friedliche Botschaft voran. Wohl, aber was folgt daraus? Auf jeden Fall nichts weiter, als daß dieser Heerführer den Kampf, zu dem er bereit war, nicht eröffnen wollte. Und weiß der Redner im fünften Buch, der die göttliche Ermunterung zum Kampfe entdeckt, nicht auch von der friedlichen Botschaft, die dem Kampfe vorauging? Er weiß davon; man leugnet es nicht; aber eben hier widerspreche er sich selbst und stelle den Befehl Jehova's als nichtssagend dar. Nichtssagend! Er wird nach einer kurzen Unterbrechung vollständig erfüllt, denn die friedliche Botschaft wird von Sihon wie eine Herausforderung zum Kampfe behandelt. Vollständig erfüllt, und doch nichtssagend! Er schließt eine Verheißung des Sieges in sich; Jehova, so wird der Befehl eingeleitet, wolle Sihon und sein Land in Israel's Hände geben (V. 24.). Diese Zusage erfüllt sich; der Redner erwähnt es an derselben Stelle nicht weniger, als dreimal (V. 30. 33. 36.), daß Jehova den Feind und sein Land in ihre Hände gegeben. Verlangt man es noch deutlicher, daß jenes göttliche Wort die ganze Darstellung (V. 24 — 37.) beherrscht und durchdringt[1])?

---

1) M. v. Hengstenberg's Authentie d. P. II, 423 — 425. und Hävernick's Einleitung I, 2. S. 528.

Deut. 3.

In diesem Capitel bewegt sich die Rede Mose's noch auf geschichtlichem Gebiete weiter, worauf sie im vierten sich zur Ermahnung wendet. So weit sie geschichtlich ist, wird die Kritik nicht müde, ihre Stimme dagegen zu erheben.

„Cap. 3, 5.", so lauten die letzten drei Vorwürfe, „scheint aus 1 Kön. 4, 13. entlehnt zu sein. V. 18 — 20. ist kürzer und verschieden von 4 Mos. 32, 4. ff. erzählt; es ist aber kein Zweifel, daß dieser Bericht zum Grunde liegt. Der Verfasser macht sich kein Gewissen daraus, den Hergang anders darzustellen. V. 26. (vgl. 1, 37.) wird als Ursache, warum Mosen nicht erlaubt wird, ins Land Canaan zu kommen, angegeben, Gott habe um der Israeliten willen auf Mose gezürnt, während 4 Mos. 27, 14. und selbst im Deuteronomium 32, 51. ein Vergehen Mosis selbst als diese Ursache genannt wird." [2])

Den ersten dieser Vorwürfe, V. 5. scheine aus den Büchern der Könige entlehnt zu sein, würden wir gerade dazu ablehnen müssen, wenn wir ihn nicht in dem Sinne fassen dürften, daß dieser Vers in der Erzählung des vierten Buches weder begründet, noch auch angedeutet sei. Und auch in dieser Fassung kann er sich nicht behaupten; dieser Redner im fünften Buche giebt sich durchaus nicht als ein solcher, der zu der vorigen geschichtlichen Darstellung im Verhältniß der Abhängigkeit stände. Es ist der Heerführer selbst, der diese Begebenheiten erlebt, geleitet hat, und der dieselben nun seinem Heere in bestimmter Absicht an das Herz legt. Mit welchem Rechte

2) Vergl. dagegen Hävernick's Einleitung I, 2. S. 528.

könnte die Kritik von ihm fordern, daß er nirgends mehr, nirgends weniger sagte, als wir in den geschichtlichen Stücken bereits gefunden haben! Eine Forderung steht uns ohne Zweifel an diese Rede frei, sofern sie sich als ein Stück des Gesetzbuchs darstellt: diese, daß sie sich mit der früheren Erzählung nicht im Widerspruch befinde. Und ein Widerspruch ist es nicht, wenn die Rede, indem sie den Sieg über die Amoritischen Könige als ein großes, für die Zukunft Muth erweckendes Werk Jehova's darstellen will, (V. 5.) von der Festigkeit spricht, welche ein Theil der eroberten Städte gehabt; während die Erzählung des vorigen Buches sich begnügt, Kampf und Erfolg nur kurz und allgemein zu melden.

Griff die Kritik V. 5. an, weil er eines Umstands gedenkt, der im vierten Buch keine Erwähnung gefunden, so gründet sich ihr zweiter Vorwurf darauf, daß in V. 18 — 20. etwas aus dem vierten Buche in das Kurze gezogen ist. Es ist die aus Num. 32. bekannte Verhandlung Mose's mit den Stämmen, die ihre Wohnsitze im Ostjordanlande bekommen hatten. Der Redner erwähnt nur kurz, unter welcher Bedingung er denselben das eroberte Gebiet übergeben habe; denn dieß allein war für den Zweck der Rede von Bedeutung. Man schiebe einmal die ganze Verhandlung aus Num. 32. in diese Rede ein, und sehe zu, welchen Dienst man ihr damit leistet.

Der letzte Vorwurf muthet dem Deuteronomium wieder eine unglaubliche Schwachheit zu. Der Redende, der darin auftritt, ist Mose; seine Reden ruhen ganz auf dem Ereigniß, wovon das vierte Buch Cap. 20. erzählt, auf seiner Ausschließung vom gelobten Lande: und sogleich in der ersten Rede weiß er nicht mehr, weßhalb ihm der Eintritt in das Land versagt ist. Er schreibt die Schuld davon dem Volke zu. „Um euretwillen",

sagt er, „zürnte mir Jehova (V. 26).“ Aber leugnet Mose hier wirklich, daß er sich versündigt habe? „Er zürnte mir“ sagt er; und lehrt er etwa einen Gott, der ohne Ursache zürnen, strafen könnte? Indem er den Zorn Gottes anerkennt, der ihn getroffen, erkennt er ohne Zweifel seine eigene Versündigung an. Er fügt dazu: „Um euretwillen.“ Und nach der Erzählung des vierten Buches ist es ja das Volk, das durch seine Empörung wider Mose diesen auf einen Augenblick zum Wanken bringt, wofür Jehova ihn so empfindlich straft. Die Ausschließung des Anführers steht als ein Denkmal seiner eigenen Versündigung da; aber eben so sehr der Mühe, die ihm das Volk durch so beharrliches Widerstreben gemacht.

Deut. 5, 16 — 18.

Eine Stelle, die, den Anfang der zweiten Rede Mose's bildend, auf den Bund vom Sinai zurückweist, und die Grundlage desselben, die zehn Worte, wiederholt. Sie gehört zu denen, aus welchen nach de Wette[1]) die Verschiedenheit des fünften Buches von den früheren erhellen soll, da sie mit 2 Mos. 20, 2 — 17. nicht übereinstimme, wo der Decalog zum ersten Mal gegeben wird.

Es ist nicht etwa so, daß unsere Stelle darauf ausginge, den Decalog als ein neues Gesetz erst mitzutheilen; schon die einleitenden Worte (V. 1 — 5.) zeigen deutlich, daß es sich hier nur um Wiederholung von etwas schon früher Gegebenem handelt, dem überdieß eine ausserordentlich große Bedeutung beigelegt wird. Es ist eine starke Zumuthung, daß der Verfasser des Deuteronomi-

1) Einleitung I, S. 238. §. 156.

ums, der, wie man zugiebt, die vorigen Bücher vor sich hatte, nicht im Stande gewesen sei, oder sich nicht die Mühe genommen habe, die zehn Worte, die an der Spitze der Sinaitischen Gesetzgebung stehen, die er selbst an die Spitze der neuen Gesetzgebung stellt, richtig wiederzugeben.

Der Thatbestand ist dieser. Das Gebot, welches gegen Abgötterei und Bilderdienst gerichtet ist V. 6 — 10., eben so das Gebot vom Namen Jehova's V. 11., stimmt Wort für Wort mit der Darstellung im zweiten Buche (19, 2 — 6. 7.) überein.

Im Sabbathgebote bemerken wir eine gewisse Freiheit der Behandlung. Aber gerade von diesem Gebote an ändert sich das Verhältniß der Rede in einem sehr wesentlichen Punkte. Es ist von hier an nicht mehr Jehova, der redend eingeführt wird, wie dieß bei den vorhergehenden Geboten der Fall war; sondern Mose tritt hier, in eigner Person, ermahnend und auf das von Jehova gegebene Gebot hinweisend, auf. „Halte den Sabbathtag und heilige ihn, wie dir Jehova, dein Gott, geboten hat (V. 12.)." Der Redner will, wie wir sehen, von dieser Stelle an, nicht mehr über die Worte Jehova's berichten; er will vielmehr, auf den Grund derselben, sein Volk selbst ermahnen. Hiemit müssen wir denn auch unsre Ansprüche an ihn ändern. Wir können nicht verlangen, daß seine Ermahnung Wort für Wort mit der Rede Jehova's im zweiten Buch zusammentreffe; wir müssen ihm zugestehen, das er das Gegebene, das von ihm als etwas seit den Tagen der Sinaitischen Offenbarung Vorhandenes vorausgesetzt wird, mit Freiheit behandle.

So übergeht er die Beziehung der Sabbathfeier auf den göttlichen Schöpfungssabbath, die Jehova im Decalog hervorhebt, und wendet sich der Seite des Gebotes zu, die nach den Menschen, nach den Geringsten im Volk

gerichtet ist. Wir würden ihn ganz mißverstehen, wenn wir ihn mit demselben Gebot Jehova's in Streit brächten, auf welches er sich so ausdrücklich (V. 12.) bezieht. Aber das Sabbathgebot schloß das Gebot der Güte gegen die Dienenden, die Geringen, in sich, wie sich dieß später in den Grundgesetzen **Exod. 23, 12.**, noch mehr in dem Gesetz vom Sabbath- und Jobeljahr weiter entfaltete: und dieses Moment des Gebotes hebt Mose an unserer Stelle hervor. Er thut dieß, ohne jener tieferen Beziehung im Geringsten zu nahe zu treten; vielmehr, indem er so eindringlich Ruhe auch für die Geringsten im Volk verlangt, bewirkt er, daß die Sabbathfeier ein desto vollständigeres Abbild des Sabbathes der Schöpfung sei.

Wenn sich übrigens an die Worte: „damit dein Knecht und deine Magd Ruhe habe, wie du," der Satz anschließt: „Und gedenke, daß du ein Knecht gewesen bist im Lande Aegypten, und Jehova, dein Gott, hat dich von dannen herausgeführt mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat Jehova, dein Gott, dir geboten, den Tag des Sabbaths zu halten (V. 15.);" so wird die Sabbathfeier hier keineswegs, in Widerspruch mit dem Decalog im zweiten Buche und mit **1 Mos. 2, 3.**, auf den Auszug der Israeliten aus Aegypten gegründet. Die Erinnerung an die Knechtschaft in Aegypten dient nur dem vorhergehenden Satze, der am Sabbath auch für Knecht und Magd Ruhe verlangt; und auf denselben Satz, der die göttliche Absicht bei der Stiftung des Sabbaths darlegt, ist auch das „darum" in V. 15. zu beziehen [2]).

---

2) Dieselbe Auffassung findet sich unter Anderem bei **Grotius** zu **Deut. 5, 12.** **Sicut praecepit tibi Dominus Deus tuus) Verba Mosis interposita. Et praecepit**

Im Gebot von der Ehre der Eltern ist es eben so deutlich, wie in dem vorhergehenden, daß hier nicht mehr Jehova, sondern Mose der Redende ist; denn auch hier finden sich die Worte: „wie Jehova, dein Gott, dir geboten hat.“ Und hiemit erscheint es ganz gerechtfertigt, wenn bei dieser Fassung des Gebotes die im Exodus nicht befindliche Verheißung des allgemeinen Wohlergehens neben die des langen Lebens im gelobten Lande gestellt wird.

Die folgenden drei Gebote, die gegen Mord, Ehebruch und Diebstahl gerichtet sind, haben dieselbe Fassung, wie im Exodus; eben so das Gebot vom falschen Zeugniß, nur daß hier ein anderes Wort gelesen wird, als im Exodus, jedoch ein gleichbedeutendes.

Es ist nur das noch übrig, was der Decalog in Bezug auf die Begierde nach den Gütern des Nächsten enthält; und hier tritt wieder eine freie Behandlung ein.

---

intellige in monte Sinai, verbis, quae in Exodo. Et haec est causa, cur hic creationis non meminerit Moses, auditores ad id, quod perscriptum erat, rejiciens. Causam autem alteram tunc non expressam, sed quae ex verbis dei intelligi aliquatenus poterat, manifestius exprimendam duxit: ut requiescat servus tuus, et ancilla tua. Womit die Erklärung desselben zu Exod. 20, 1. (I. p. 70. der Vogelschen Edition) zu vergleichen ist: Sciendum autem est, quae in Exodo hoc loco habentur verba, per angelum, dei nomine, prolata: quae vero sunt Deuter. 5. esse Mosis eadem memoriter referentis, et quidem ea libertate, ut voces transponat interdum, quasdam cum idem significantibus commutet, ommitat quaedam satis nota ex prioribus, addat alia interpretamenti vice. Man vergl. auch Hävernick's Einleitung I, 2. S. 458.

Wenn nämlich die göttlichen Worte im Exodus so lauten: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus; du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Rind, Esel, und Alles, was dein Nächster hat!“ — so giebt Mose an unserer Stelle folgende Ermahnung: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, und nicht gelüsten nach deines Nächsten Haus, Feld, Knecht, Magd, Rind, Esel, und nach Allem, was dein Nächster hat.“ Hiebei macht es jedoch keine Schwierigkeit, daß neben den übrigen Gütern auch das Feld genannt wird, was im Exodus nicht geschah; wir werden es dem Redner nicht verargen, wenn er aus dem umfassenden Ausdruck: „Alles, was dein Nächster hat“ das Bedeutendere noch hervorhebt und nahmhaft macht. Eben so wenig Bedenkliches hat es, wenn Mose sich hier erlaubt, zuerst gegen die Begierde nach dem Weibe des Nächsten zu sprechen, während der Decalog im Exodus zuerst das Haus, dann das Weib nennt. Man nehme hievon ab, daß es diesem Redner nicht darauf ankommt, den Buchstaben der göttlichen Worte zu pressen; es genügt ihm, das Wesentliche des Gebotes dem Volke an das Herz zu legen, jedes Gelüsten nach dem, was Gott dem Nächsten gegeben, als Sünde darzustellen.

Deut. 14, 1 — 21.

In diesem Abschnitt, welcher eine Erneuerung des schon früher gegebenen Speisegesetzes enthält, verglichen mit der ersten Fassung dieses Gesetzes in **Lev. 11.**, findet de Wette gleichfalls Verschiedenheiten und Widersprüche, die er jedoch nicht näher bezeichnet [1]).

Die Nachweisung der Widersprüche ist erst abzuwar-

---

1) Einleitung I, S. 238. §. 156.

ten; aber einige Verschiedenheit in der Fassung des Gesetzes erkennen wir ohne Weigerung an.

An gegenwärtiger Stelle beginnt das Gesetz mit den Worten: Esset keinen Greuel (V. 3.)! V. 11. finden wir den eben so allgemein gehaltenen Satz: Alle reine Vögel esset. Ganz anders finden wir es 3 Mos. 11. Hier begegnen wir immer auf's Neue der Bestimmung: dieß sei euch unrein (V. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 13. 20. 23. 26. 27. 28.). Man sieht die Verschiedenheit; doch wie wohlbegründet ist sie, wie unverfänglich. Wo das Speisegesetz zum ersten Mal auftritt, da legt es Grund, indem es erklärt, was für rein gelten solle, und was nicht. Wo dasselbe zum zweiten Mal erscheint, trägt es sogleich in den ersten Worten eine Spur davon, daß es hier zum zweiten Mal kommt; denn die allgemeine Ermahnung, keinen Greuel zu essen, setzt ohne Zweifel voraus, daß gewisse Speisen bereits für unrein erklärt worden waren. Eben so deutet die Ermahnung, nur die reinen Vögel zu essen, auf eine früher gegebene Bestimmung über das Reine auf diesem Gebiete: also das spätere Gesetz deutet auf das frühere hin.

Eine zweite Verschiedenheit zeigt sich darin, daß die spätere Darstellung kürzer ist, als die frühere, und gewisse Bestimmungen derselben nicht enthält. Aber auch dieß kann kein Bedenken erregen. Sollte im Zusammenhange des fünften Buches das bereits vorhandene Gesetz nur in eine neue Beleuchtung treten, so genügte hier eine kürzere Fassung.

Es läßt sich ferner bemerken, daß im dritten Buche ausführlich davon gehandelt wird, wie man an den unreinen Thieren unrein werde (11, 24.), wie lang die Unreinheit dauere, und wie sie zu heben sei (V. 25. 27. 28.); auch wie Geräthschaften und Anderes durch unreine

Thiere unrein werde, und was man in solchem Falle zu thun habe; wovon das fünfte Buch nichts erwähnt. Doch diese Bestimmungen des Gesetzes sind der Stellung ganz gemäß, welche dasselbe im dritten Buche einnimmt. Es steht daselbst in dem nächsten Verhältniß zu den Gesetzen vom Opferwesen und Priesterthum, auf die es folgt. Es war nämlich 3 Mos. 7, 20. 21. im Gesetz von den Opfermahlen bei Strafe der Ausrottung geboten worden, daß keiner vom Fleisch der Dankopfer essen solle, der etwas Unreines berührt habe. Wie gewisse Opferstücke nur von den Geheiligten, den Priestern, genossen werden durften; so sollten an den Opfermahlen überhaupt nur die Reinen Antheil nehmen. Daher folgt nach der Einweihung der Priester sogleich das Gesetz über Rein und Unrein, an dessen Spitze das Speisegesetz sich befindet; aus demselben Grunde nimmt das Speisegesetz an jener Stelle Bestimmungen darüber in sich auf, wie man sich Unreinheit zuziehe, und wie man sich derselben entledige: Bestimmungen, die in Bezug auf Opfer und Heiligthum so bedeutend waren.

Im Deuteronomium folgt das Speisegesetz Cap. 14, 3. auf Abschnitte, die durchaus auf Verhütung der Abgötterei gehen. Es wird das Angemessenste sein, auch das Speisegesetz, das ihnen folgt, in diesem Sinne zu fassen; und dann erscheint es billig, daß wir an diesem Orte jene Bestimmungen über Unreinheit und Befreiung von derselben nicht wiederholt sehen.

Eine weitere Verschiedenheit liegt darin, daß der Genuß vom Fleisch eines gefallenen reinen Thieres im fünften Buche ganz verboten, im dritten als ein solcher bezeichnet wird, durch den man sich unrein mache. (Deut. 14, 21. Lev. 11, 39. 40.). Aber auch hier verschwindet jede Bedenklichkeit, wenn wir uns erinnern, wie die

Gesetzgebung des Deuteronomiums sich im Ganzen auf einer höheren Stufe der Entwicklung befindet. Es ist diesem Verhältniß gemäß, wenn das spätere Gesetz einen Genuß gänzlich untersagt, den das frühere nur als einen unwürdigen, vom Heiligthum ausschließenden, darstellt.

Deut. 15, 12 — 18.

Man hat es nicht verschmäht, auch diese Stelle, welche von der Freilassung der Sclaven Ebräischer Abkunft spricht, zum Beweise der Widersprüche des Pentateuchs zu benutzen [2]), indem man sie dem ersten verwandten Gesetz Exod. 21, 1 — 11. entgegensetzt. Es wird nämlich im fünften Buche für die Sclavinnen eben so wohl, wie für die Sclaven, Freilassung im siebenten Jahr gefordert, was im Gesetz des zweiten Buches noch nicht geschieht. Uns ist dieß nur ein neues Zeichen, daß die Gesetzgebung des vierzigsten Jahres höher steht, als die des zweiten [3]); eine neue Spur der erziehenden Weisheit, deren Walten wir in diesem Werke schon so oft bemerkten. Dieselbe zeigt sich in gegenwärtigem Gesetz auch noch auf andere Weise; denn es ist ein unleugbarer Fortschritt des Gesetzes, wenn wir hier geboten sehen, den Freigelassenen mit Gaben von der Heerde, der Tenne und der Kelter zu beschenken (Deut. 15, 14.), während früher nur die Freilassung selbst gefordert wurde. So ordnet sich dieses Gesetz trefflich zu den beiden vorhergehenden, in denen sich gleichfalls die Fürsorge für die Armen auf eine höhere Stufe erhebt, indem das erste in jedem

---

2) de Wette, Einleitung I. S. 238.

3) Man vergleiche Michaelis Mosaisches Recht II, 218. 271. und Jahn's Archäologie I, 2. S. 301.

dritten Jahr einen Zehnten für dieselben verlangt (14, 28. 29.), worauf das zweite (15, 1 — 11.) gebietet, den Schuldner im Erlaßjahr nicht zu drängen.

2.

Nachweisung des späteren Characters.

Eine Nachweisung dieser Art scheint durch die bisherige Forschung ihr Fundament bereits verloren zu haben; indeß wird es nicht ohne Nutzen sein, diese kritische Methode sich ganz aussprechen zu lassen.

Man macht uns zuerst auf die Gestalt aufmerksam, in welcher sowohl Geschichte, als Gesetz, im Deuteronomium auftrete. Folgendes sind de Wette's Worte[1]).

„Der ganze Character des Buches trägt das Gepräge einer späteren Zeit. Es ist in einem Geiste geschrieben, der sich schon ziemlich jener rabbinischen, allegorisirenden und mystischen Philosophie nähert. In den früheren Büchern finden wir Mythologie und Gesetz in ihrer einfachen, natürlichen Gestalt; jene in ihrer wahren Natur, als religiösen Volksglauben, wie sie die Väter überliefert hatten, dieses in seiner juridischen Trockenheit und Strenge, als zwingenden Buchstaben, als Gebot und Vorschrift. In unserem Buche aber ist die Mythologie schon dem bewußtlosen einfachen Glauben entrückt, Gegenstand der Reflexion geworden; es werden Begriffe und Dogmen daraus abgezogen, es wird in Vieles ein geheimer Sinn hinein gelegt, es wird mit Wohlgefallen auf die Wunder der alten Geschichte zurückgesehen, und die Vorzüge des Volkes Gottes werden prahlerisch herausgehoben: genug, statt Mythologie, finden wir Theologie und eine sehr geschmacklose, kalte, spielende. Und in der Gesetzgebung ist

---

1) Beiträge I, S. 275. 76.

eine gewisse moralische Tendenz hervorgetreten; wir hören nicht mehr die Juristen in ihrer einfachen, gebietenden und bestimmenden Sprache die Gesetze auslegen, sondern wir glauben einen Moralisten, einen Prediger zu hören, der uns die Beobachtung der Gesetze an's Herz legt und uns durch religiöse Beweggründe dazu zu bewegen sucht."

Zur Begründung dieses Urtheils citirt der Gegner erstens fünf Stellen, die von den Vorzügen des Volkes handeln (4, 7. 8. 4, 32 — 36. 5, 21. 5, 23. 7, 6 — 8.) und eine über die Vorzüge des gelobten Landes (11, 12.); zweitens eine, wo „auf die Art, wie Jehova auf dem Sinai erschienen, besonders reflectirt, und daraus ein Beweggrund gegen die Bilderverehrung hergenommen" (4, 12. 15. ff.) und eine andere (18, 16.), in welcher „aus demselben Mythus witzig genug die göttliche Einsetzung des Prophetenamtes hergeleitet" werde (18, 16.); drittens einen Vers über das Manna (8, 3.); worauf viertens jene moralische Tendenz nachgewiesen wird.

Die erste Reihe der Citationen soll ohne Zweifel den Vorwurf der Prahlerei erhärten, durch den man das Deuteronomium von den früheren Büchern sondern will. Doch, wie könnte der Beweis auch nur scheinbar gelingen! Es ist wahr, das Deuteronomium weiß eben so wohl, wie die vorigen Bücher, daß Israel das auserwählte Volk ist; aber gerade dieses Buch lehnt geflissentlich die Anmassung ab, daß die Erwählung Israel's auf den Vorzügen desselben beruhe, und ermahnt die Erwählten, indem es die Sünden derselben schonungslos rügt, auf das Nachdrücklichste zur Demuth (9, 1 — 10, 11.).

Die Citationen der zweiten Reihe werden beweisen sollen, daß die Geschichte der früheren Bücher hier schon Gegenstand der Reflexion geworden sei. Diesen Beweis wird man dem Gegner gern erlassen. Dagegen möchten

wir erörtert sehen, ob die vier ersten Bücher ohne Reflexion zu Stande gekommen seien.

Die dritte Citation, die das Manna betrifft, überrascht noch mehr, als die bisherigen. Mose sagt 8, 3., Jehova habe dem Volk in der Wüste diese wunderbare Speise gegeben, damit es lerne, daß der Mensch nicht vom Brod allein lebe, sondern von jedem Wort aus dem Munde des Herrn. Der Sinn ist unzweifelhaft; Mose muthet dem Volke zu, in jener immer wiederkehrenden wunderbaren Speisung die Größe, die Allmacht Jehova's erkannt zu haben. Wer erräth, von welcher Seite man diese arglose Stelle angegriffen hat? Der Gegner sagt, das Manna habe nach dieser Stelle einen mystischen Sinn. Er hätte sagen sollen, jenes Wunder der Speisung habe nach dem Deuteronomium einen Sinn. Dann wäre nur noch zu zeigen gewesen, daß es nach den vorigen Büchern eine That Jehova's ohne allen Sinn gewesen sei; wobei jedoch der Befehl, ein Gefäß voll Manna im Heiligthum Jehova's für die künftigen Geschlechter aufzubewahren (**Exod. 16, 32.**), einige Schwierigkeit machen würde. Von einem mystischen Sinne redet der Gegner; wir irren wohl nicht, wenn wir annehmen, daß hierin der Beweis liegen sollte für ziemliche Annäherung an jene rabbinische, allegorisirende und mystische Philosophie und eine sehr geschmacklose, kalte, spielende Theologie. Allerdings ein Beweis, dem es an allen Eigenschaften gebräche, die ihn auch nur auf einen Augenblick erträglich machen würden; aber einen andern hat der Gegner für jene unerhörte Beschuldigung nicht aufgestellt.

„Von dem frommen, moralisirenden Tone", so fährt der Gegner fort [2]), „sind die ganzen eilf ersten Capitel

---

2) A. a. O. S. 278 — 80.

ein ununterbrochener Beweis. Unzählige Mal sind die Ermahnungen wiederholt, Gott zu lieben von ganzem Herzen und ganzer Seele, ihm anzuhangen, Gott nicht zu vergessen und dergl. In den früheren Büchern hört man von dieser inneren Jehova'sverehrung wenig oder nichts, immer wird nur auf die äußere Verehrung gedrungen, die auch allein in die Sphäre der Gesetze gehört. Nun kann man sagen, diese ersten Capitel enthalten Ermahnungsreden und stehen für sich als ein oder mehrere eigene Aufsätze; aber auch sonst und selbst in den rein gesetzlichen Stücken kommen solche moralische Tiraden vor, z. B. Cap. 12, 28. Cap. 13, 5. Cap. 19, 9. Cap. 26, 16 — 19. Interessant ist Cap. 26. als ein Beweis des späteren Geistes unsers Buchs und der neuen Wendung, welche die Religion und der Cultus in ihm genommen zu haben scheint. Es wird hier geboten, daß man die Erstlinge des Feldes vor das Heiligthum bringen solle, und eine Art von Gebet vorgeschrieben, das dabei gesprochen werden solle (V. 5 — 10.), das ziemlich frömmelnd klingt. Noch frömmelnder aber ist das andere, das bei Darbringung der Zehnten gesprochen werden soll (V. 13. ff.): „„Ich habe das Heilige aus meinem Hause gebracht, und es dem Leviten, dem Fremdlinge, dem Waisen und der Wittwe gegeben nach allem deinem Gebot, das du mir geboten hast, ich habe dein Gebot nicht übertreten und nicht vergessen. Ich habe nichts davon in meiner Trauer gegessen, ich habe nichts davon genommen in Unreinigkeit, ich habe nichts davon gegeben einem Todten, ich habe der Stimme Jehova's, meines Gottes, gehorcht, und habe Alles gethan, was du mir geboten hast. Siehe herab von deiner heiligen Wohnung vom Himmel, und segne dein Volk Israel und das Land, das du uns gegeben hast, wie du geschworen

hast unsern Vätern, ein Land überfließend von Milch und Honig.““ — Eine solche Jehova'sverehrung kennen die früheren Bücher nicht!“

Der Gegner hat sich im Lauf der Rede sichtlich gesteigert. Wenn er sich nämlich zuerst begnügte, der Darstellung im fünften Buche „eine gewisse moralische Tendenz“ zuzuschreiben, so spricht er nachher von einem frommen, moralisirenden Tone, später sogar von moralischen Tiraden und zuletzt von mehr oder weniger offenbarer Frömmelei.

Doch mitten unter diesen haltungslosen Anschuldigungen kommt sehr erwünscht die bestimmte Behauptung, den früheren Büchern sei die innere Verehrung Jehova's fremd, die das Deuteronomium fordere, wie denn auch nur die äußere in die Sphäre der Gesetze gehöre. Dagegen genügt schon eine Erinnerung an den Decalog, der (**Exod. 20, 6.**) mit deutlichen Worten der Liebe zu Jehova den Segen verheißt, und am Schlusse, indem er die böse Begierde als sündlich darstellt, recht in die innerste Tiefe des Herzens greift. Und was ist es, wenn nach den früheren Büchern der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (**Gen. 15, 6.**), und der Unglaube (**Num. 14, 11. 12.**) die Ausschließung einer ganzen Generation vom verheißenen Lande herbeiführt? Was ist die Furcht Jehova's, zu der das Sinaitische Gesetz so oft ermahnt, auf deren Einführung in alle Verhältnisse des Volkslebens dasselbe durch und durch berechnet ist? Das ist sicher: die Liebe zu Jehova wird dem Volke nirgends so dringend an das Herz gelegt, als in dem letzten Theil des Gesetzbuchs, wo das Ganze sich vollendet. Aber man hüte sich, diese Beobachtung gegen den Zusammenhang dieser Bücher zu wenden; sie ist im Gegentheil eines der schönsten Zeichen für den Fortschritt des Gesetzes zu immer höherer Vollendung,

Eben so irrig ist es, wenn man in den beiden kurzen Gebetsformeln des Deuteronomiums eine neue Wendung zu sehen meint, welche die Religion hier genommen habe. Die erste, welche bei Darbringung der Erstlingsfrüchte zu gebrauchen war, bekennt mit wenigen schlichten Worten, daß Jehova sein bedrängtes Volk aus der Knechtschaft befreiet, und, seinen Verheißungen gemäß, in dieses Land eingeführt habe. Es ist, wie man sieht, nur das Wort zu jener heiligen Handlung. Ist es eine neue Wendung der Religion, wenn Jehova für die bisher erzählten Wunder seiner Macht und Güte, zu deren Gedächtniß die großen Feste am Ort des Heiligthums dienen sollten, gepriesen, wenn zu den Gaben des Dankes auch ein Wort des Dankes gefügt wird?

Mit noch größerer Ungunst betrachtet der Gegner die zweite Formel, die unseres Dafürhaltens dieser ganzen Gesetzgebung vollkommen angemessen ist. Es ist der Bund Jehova's mit seinem Volke, daß dieses seine Gebote halte, er aber dasselbe segne. Die angegriffene Formel enthält durchaus nichts Anderes, als eine Darstellung dieses Verhältnisses, auf welchem das ganze vorher entwickelte Gesetz ruhet. —

Nach diesen Vorbereitungen läßt de Wette diejenigen Verschiedenheiten und Eigenheiten der Gesetzgebung des Deuteronomiums folgen „die ohne Weiteres zu Belegen des späteren Alters dienen können [3])". Es sind folgende.

1. Abmahnung von Anbetung der Sonne, des Mondes und der Sterne 4, 19. 17, 3.

Ein sehr unglücklich gewähltes Beispiel! Wir lesen die erste Stelle, die uns geboten wird, im Zusammen-

---

3) A. a. O. S. 280 — 85.

hange (4, 16 — 19.); sehen, daß sie verschiedene Geschöpfe „auf der Erde", dann „im Wasser unter der Erde", endlich oben am Himmel nennt, vor deren Anbetung sie warnt, und erkennen sogleich, daß diese Stelle, die das Deuteronomium von den früheren Büchern losreißen sollte, nur eine nähere Ausführung dessen ist, was sich bereits im Anfang des Decalogs im zweiten Buche (20, 3. 4.) findet.

2. Das Gesetz gegen die Hurer 23, 18. 19.

Auch dieses gehört dem Deuteronomium nicht ausschließlich an; es ist schon im dritten Buche 18, 22. 20, 13. zu finden.

3. Die in Cap. 12, 2. f. f. gegebene Specification von götzendienerischen Mißbräuchen.

Die citirte Stelle sagt, daß die Völker, deren Wohnsitze jetzt erobert werden sollten, überall auf Bergen, Hügeln und unter grünen Bäumen Orte der Anbetung ihrer Götter gestiftet; das Volk Jehova's solle ihnen hierin nicht nachfolgen, sondern sich zu der einzigen Stätte der Anbetung halten, die Jehova selbst bestimmen werde. Was von den Canaanitern gesagt wird, bildet offenbar einen Gegensatz zu dem Gebote, das hier an die Israeliten ergeht. Es ergeht zum ersten Male an dieselben; leicht begreiflich, daß auch jener Gegensatz, den der heidnische Cultus in diesem Lande bildete, hier zum ersten Mal zur Sprache kommt.

4. Das Gesetz über die Propheten 13, 1. ff. 18, 20 ff.

Diese Stellen behandeln etwas sehr Verschiedenes; in der ersten sind es Propheten, die im Namen fremder Götter reden, in der andern Propheten Jehova's.

Beide aber haben in den vorigen Büchern ihre Anknüpfungspuncte. Jene in dem, was sie gegen Zauberer

und Wahrsager bestimmen (Exod. 22, 17. 19, 31. 20, 6. 27.), womit der Bericht über die Aegyptischen Zauberer zu vergleichen ist; diese in dem, was sie von den Propheten Jehova's enthalten (Num. 12, 6. 7.). Das Neue und Bedeutende unserer zweiten Stelle liegt darin, daß sie für die Propheten Jehova's Gehorsam fordert, und vor falschen Propheten warnt. Kann man nicht nachweisen, daß die Verheißung Jehova's, sich später durch Propheten zu offenbaren, mit dem Sinaitischen Bunde unvereinbar sei, so wird man auch die Warnung vor falschen Propheten unangetastet lassen müssen.

5. Das Königsgesetz 17, 14 — 20. Als die früheren Bücher gesammelt wurden, habe man noch nicht gewagt, oder noch nicht nöthig gefunden, der königlichen Gewalt durch ein Gesetz Schranken zu setzen.

Man sieht, was der Gegner verlangt. Er würde dieses Gesetz nicht unter die Zeichen des späteren Alters des Deuteronomiums rechnen, wenn es in einem der früheren Bücher gleichfalls vorkäme. Da dieß nicht der Fall ist, thut er es. Ein Verfahren, dessen Rechtfertigung wir vergeblich suchen. Das fünfte Buch ist nicht dazu bestimmt, den Inhalt der vorigen Bücher nur zu wiederholen; es enthält eine neue, höhere Entwicklung des Gesetzes. Zu dieser gehört es, was über den Schophet gesagt wird, der mit den Priestern am Ort des Heiligthums das höchste Gericht des Landes bilden soll 17, 8 — 13.; woran sich sodann das Königsgesetz trefflich anschließt.

6. Das Gesetz von der Ehescheidung 24, 1. ff., das dem Deuteronomium ganz eigen sei, während doch schon 3 Mos. 20. Ehegesetze enthalte.

Ehegesetze allerdings; doch man betrachte sie. Ohne Ausnahme sind sie dahin gerichtet, die ärgsten Versündi-

gungen in dieser Beziehung abzuwehren. In unserer Stelle dringt das Gesetz tiefer ein; indem es bestimmt, daß ein Mann eine einmal von ihm entlassene und darauf mit einem Andern in ehelicher Verbindung gewesene Frau nicht wiedernehmen dürfe, will es die leichtsinnige Entlassung der Frauen verhindern. Es dient zum Schutz der Frauen, und hiemit unterscheidet es sich wesentlich von jenen Gesetzen des dritten Buches, zu denen man es stellen wollte, so wie es sich trefflich an die Bestimmungen anreihet, welche das Deuteronomium zu Gunsten der Armen, der Bedrängten enthält.

7. Die Gesetze, die sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan beziehen. Ueber diese wird uns Folgendes gesagt [4]).

„Fast alle unserem Buche eigene Gesetze beziehen sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan, und Einrichtungen, die erst hier Statt haben konnten, werden ohne Weiteres vorausgesetzt. In den früheren Büchern finden wir auch Gesetze, die sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan beziehen, als 2 Mos. 22. 3 Mos. 19. Man kann also nicht annehmen, daß der Sammler des Pentateuchs solche Gesetze nur in das Deuteronomium aufgenommen habe, weil es wahrscheinlicher gewesen, daß sie Mose in der letzten Zeit, an der Grenze des bald zu erobernden Landes, gegeben habe. Vielmehr müssen wir schließen, daß zu der Zeit der Sammlung der früheren Bücher solcher individuellen Gesetze noch nicht viele da waren. Manche neue Einrichtungen, die unser Buch gebietet und voraussetzt, konnten auch nur erst in einer späteren Zeit entstehen, wie die Richter in den Thoren (Cap. 16, 18.) und die Aeltesten der Stadt, die so häufig vorkommen,

4) A. a. O. S. 283.

besonders aber die Einheit des Heiligthums (der Ort, den Jehova erwählen wird u. s. w., worunter der Tempel verstanden wird, wie wir zeigen werden)."

Eine Beweisführung, die uns billig befremdet. Der Redner und Gesetzgeber des Deuteronomiums steht mit seinem Volke an der Grenze des Landes; auf dieses Land beziehen sich seine Ermahnungen, seine Gesetze. Das Gegentheil würde uns unerklärlich sein; aber die Kritik weiß auch aus einem so guten Verhältniß eine Waffe des Angriffs zu schmieden. Auch in den vorigen Büchern seien Gesetze, die sich auf den Aufenthalt im Lande Canaan beziehen. Wer möchte dieß leugnen? Auf jeder Stufe seiner Entwicklung thut das Gesetz Blicke auf dieses Land; und es hat ein Recht dazu, da die Grundverheißung des Bundes zwischen Jehova und Israel sich auf dasselbe bezieht. Der Schluß des Gegners zu Gunsten seiner Trennungs-Hypothese ist demnach ein verfehlter. Fast unbegreiflich ist aber die Bemerkung desselben, manche Einrichtungen, die das Deuteronomium gebiete und voraussetze, haben erst in späterer Zeit entstehen können. Dieses Gesetz will ja für die Zukunft bestimmt sein; in dieser erst erwartet es seine Ausführung.

8. Die Gesetze über Exemtion von Kriegsdiensten, so wie überhaupt die Kriegsgesetze Cap. 20.

Sie setzen, sagt de Wette[5]), „eine spätere Zeit voraus, wo der Krieg nicht mehr jedes Einzelnen, sondern bloß des Königs Sache war (denn wo jeder für seinen Heerd streitet, da findet keine Exemtion Statt), wo schon eine gewisse Disciplin eingeführt war (denn es sind Hauptleute da), und wo Kriege gegen entfernte Völker geführt worden waren, was erst unter David geschah."

---

5) A. a. O. S. 284.

Wieder der Irrthum, daß ein Gesetz, dessen ganz Tendenz auf die Zukunft geht, sich nicht auch im Einzelnen auf Zustände derselben beziehen dürfe. Uebrigens ist es merkwürdig, wenn der Gegner dem Heere, das bereits die Länder im Osten des Jordan's erobert hatte, und sich zu neuem, noch ernsterem Kampfe anschickte, nicht einmal zutrauen will, daß es Hauptleute gehabt habe.

9. Die hierarchische Tendenz der Gesetzgebung.

„Das levitische Interesse, so lesen wir bei de Wette[6]), " das unser Verf. hat, die beständige Rücksicht, die auf sie genommen ist, die empfehlende Art, mit der ihrer gedacht ist, spricht ebenfalls für eine spätere Zeit. Es bezeugt es die Geschichte und liegt in der Natur der Sache, daß die Priester erst später in Ansehen gekommen sind. Auch die früheren Bücher haben schon einen hierarchischen Geist, die Gesetzgebung sanctionirt schon dort die Vorzüge und Vortheile der Priester; aber es ist nur das Gesetz, was für sie spricht; hier wird eine gewisse religiöse Achtung und Sorge für sie gefordert. Oefter kommt die Ermahnung vor: Hüte dich, daß du den Leviten nicht verlässest, so lange du auf Erden lebest." — „Die Leviten hat Jehova, dein Gott, erwählet, ihm zu dienen, in seinem Namen zu segnen, und sie sollen über jeden Streit und jedes Verbrechen richten." — „Jehova hat ihn erwählet aus allen deinen Stämmen, zu stehen, zu dienen im Namen Jehova."

„Auch ist die hierarchische Gewalt, die in unserem Buch den Priestern ertheilt wird, weit größer. Sie machen ein Oberappellationsgericht aus (17, 8. ff.), sie haben das Gesetz in Händen, das ihnen Mose selbst an-

---

6) A. a. O. S. 284. 85.

vertraut hat (C. 31, 9. 25.), das sie vor dem Volke vorlesen sollen, und das der König sich von ihnen abschreiben lassen soll (C. 17, 18.).

„Die hierarchische Tendenz der Gesetzgebung unseres Buches ist aber besonders in den Gesetzen von der Einheit des Gottesdienstes ausgesprochen."

Mit so wenigem Schein des Rechts ist der Zusammenhang des Pentateuchs vielleicht niemals bestritten worden. Man will uns überreden, das Deuteronomium müsse einem andern Verf. zugeschrieben werden, als die vorigen Bücher. Wie verfährt man dabei? Man weist zuerst auf die Uebereinstimmung von beiden hin; den hierarchischen Geist, der das Deuteronomium unterscheiden soll, schreibt man ausdrücklich auch den vorigen Büchern zu. Dennoch wird ein Unterschied gemacht; in den früheren Büchern spreche das Gesetz für die Priester, im Deuteronomium werde eine gewisse religiöse Achtung für sie gefordert. „Gefordert", allerdings; aber ist das Gesetz etwas Anderes, als eine Forderung? Die citirten Stellen zeigen nur, daß dem Gesetzgeber des Deuteronomiums die früher gegebenen Gesetze vor Augen stehen, daß er die Erfüllung derselben sichern will.

Man bezieht sich zweitens auf die größere Gewalt, die das Deuteronomium den Priestern ertheile, indem sie nach 17, 9. als oberste Richter neben dem Schophet stehen und das Gesetzbuch in Verwahrung haben. Ein Fortschritt allerdings; aber ein solcher, der in den früheren Büchern seine gute Begründung hat. Ohne Zweifel steht der erste Priester der früheren Bücher an öffentlicher Würde sogleich neben dem Anführer des Volkes; so Aaron neben Mose, Eleasar neben Josua (Num. 27, 21.). Auch sind es dort die Priester, denen die Bewahrung des Gesetzes in der Bundeslade anvertraut ist. Es kann nicht befrem-

den, daß denselben Händen das Gesetz in seiner vollen Entfaltung anvertraut wird, welche die Anfänge desselben auf den heiligen Tafeln bewahrten. Aber eben so wenig, daß die Hüter des göttlichen Gesetzes Recht sprechen sollen in dem Volke, das kein anderes Recht kennt, als ein im Gesetz Jehova's begründetes.

Wenn endlich die Gesetze von der Einheit des Gottesdienstes, die das Deuteronomium allerdings enthält, als eine Eigenheit dieses Buches besonders hervorgehoben werden, so weiß man kaum, was man sagen soll. Die frühere Gesetzgebung hat ja bereits allen Cultus auf das Heiligthum Jehova's beschränkt. Dieses Heiligthum, zu dem Jehova sich herabgelassen, diese Stätte der Offenbarung steht, umgeben von dem erwählten Stamm, als Mittelpunkt des Lagers und des ganzen erwählten Volkes da. Nur an diesem Orte, den Jehova erwählt hatte, nur unter Vermittlung der Priester, die an diesem Heiligthum dienten, konnte dem Gott Israel's geopfert werden. Hiemit war denn auch die Feier der Feste Jehova's, die ja hauptsächlich in der Darbringung bestimmter Opfer bestand, an dieses Heiligthum geknüpft; und schon die Grundgesetze des Bundes bestimmen, daß alle Männer dreimal im Jahre vor Jehova erscheinen sollen. Die Gesetzgebung bleibt ganz auf dieser Bahn, wenn sie im Deuteronomium ankündigt, daß Jehova im Lande Canaan den Ort, wo alle Opfer zu bringen, alle Feste zu feiern seien, also die Stätte des Heiligthums sich selbst ausersehen werde. Dieses Heiligthum war schon während des Zuges der Mittelpunkt der Nation gewesen; der Eintritt in das gelobte Land sollte diesem Verhältniß, welches, wie wir uns erinnern, die ganze Gesetzgebung durchdrang, nicht störend entgegentreten.

Durch aus nicht allein, jedoch ohne Zweifel sehr ent-

schieden hat der Gegner 3 Mos. 17. gegen sich, wo für das Lager sogar alles Schlachten der zum Opfer tauglichen Thiere auf das Heiligthum beschränkt wird, um alles Opfern außerhalb des Heiligthums zu verhüten. Er fühlt es wohl; aber er weiß sich dieses Widerspruchs zu entledigen. Dieser unbequeme Abschnitt des dritten Buches möge wohl unächt sein; vielleicht habe man sich später dieser Fiction bedient, um die Freiheit des Opferns einzuschränken [7])!

Was die Feste betrifft, die nach dem Deuteronomium nur an dem Orte gefeiert werden sollen, den Jehova erwählen werde, so bemerkt der Gegner, in den Festgesetzen der früheren Bücher sei nichts von dem Orte, wo sie zu feiern seien, auch nur angedeutet. Aber das Gesetz des Exodus (23, 17.), dreimal im Jahr „vor Jehova" zu erscheinen? Es wird uns bemerklich gemacht, damit sei lange noch nicht gesagt, daß man dreimal zu Jerusalem erscheinen solle. Aber „vor Jehova", heißt das nicht: an dem Ort seiner Offenbarung? Und ist es nicht die ausschließliche Würde des heiligen Zeltes, der Ort der Offenbarung zu sein? Auch sagt jenes Gesetz des Exodus, daß man „nicht leer" vor Jehova erscheinen solle, also mit Opfergaben. Diese aber waren an das Heiligthum gebunden. Jenes Erscheinen vor Jehova wird also bleiben dürfen, was es bis auf diese kritische Methode in Aller Augen gewesen ist: ein Erscheinen vor dem Heiligthum Jehova's.

---

7) A. a. O. S. 286 — 88.

Dritter Abschnitt.

George's Einwürfe.

In neuester Zeit ist von mehreren Seiten die ganz eigenthümliche Ansicht geäußert worden, das Deuteronomium gehöre einer früheren Zeit an, als das dritte und vierte Buch, ja selbst als ein Theil des zweiten. George ist es, der diese Ansicht näher zu begründen sucht[1]); an ihn halten wir uns.

Wir wenden uns sofort zu demjenigen Theile seiner Beweisführung, den er selbst für den stärksten hält; für so stark, daß jeder Zweifel durch ihn gehoben werden müsse, da er auf Thatsachen beruhe, die keiner umzustoßen vermöge[2]). Es sei nämlich zu bemerken, daß das Deuteronomium von manchen Gesetzen noch gar nichts wisse, andere erst in ihren Anfängen kenne.

1. Was die erste Art betrifft, so werden die Gesetze über das Sabbath- und Jubeljahr, dann über die Stiftshütte dazu gezählt.

Aber mit welchem Recht? Enthält das Deuteronomium irgend eine Bestimmung, die mit jenen Gesetzen unvereinbar wäre?

Wir haben bereits in Bezug auf Vater's Einwürfe gesehen, wie trefflich sich das Gesetz des Deuteronomiums über das Nachlassen der Schulden im siebenten Jahr an die Gesetze des Exodus und Leviticus über die Feier

---

1) Die älteren Jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch, dargestellt von J. F. L. George. Berlin 1835.

2) Daselbst S. 24.

dieses Jahres anschließt, indem es einen weiteren Fortschritt derselben bezeichnet. George macht die neue Bemerkung, daß in dem Erlaßjahr des Deuteronomiums die Freilassung der Knechte geboten sei, die allerdings in dem Sabbathjahr des Exodus und Leviticus nicht stattfand. Aber auch das Deuteronomium gebietet sie nicht; denn das Gesetz 15, 12 — 18., welches die Freilassung der Knechte nach sechs Dienstjahren festsetzt, ist eben so wenig, als Exod. 21, 2 — 6., wo derselbe Gegenstand behandelt wird, auf das Erlaß- oder Sabbathjahr zu beziehen.

Wo wäre ferner etwas im Deuteronomium, was gegen das Dasein der Stiftshütte spräche? Die Bundeslade, um die sich, wie wir sahen, das Heiligthum erbaute, dieses Allerheiligste des Heiligthums, wird erwähnt (Deut. 10, 8.); desgleichen jenes vierzigtägige Verweilen Mose's auf dem Sinai (Deut. 9, 9 — 11.), bei welchem ihm nach dem Exodus das Gesetz von der Stiftshütte gegeben wurde; nicht minder die Erwählung des Stammes Levi (Deut. 10, 8.), dessen Beruf es nach den vorigen Büchern war, dem Gott Israel's an seinem Heiligthum zu dienen, und nach diesem Buche, vor Jehova zu stehen und ihm zu dienen. Das Deuteronomium kennt die Geschichte Dathan's und Abiram's, die sich gänzlich auf den Dienst Jehova's an jenem Heiligthum bezieht (Deut. 11, 6.); es citirt ein bedeutendes Wort aus dem gesetzlichen Abschnitt des vierten Buches (Num. 18, 20.), der mit jener Geschichte im genauesten Zusammenhang steht (Deut. 10, 9.); es dringt (Deut. 24, 8.) mit großem Ernst auf die strenge Beobachtung eines Reinigungsgesetzes (Lev. 13. 14.), welches nicht bloß im Allgemeinen in directer Beziehung zum Heiligthum steht, sondern dasselbe sogar ausdrücklich nennt (Lev. 14, 11.). Doch,

möchten alle dieſe und ähnliche Beziehungen unbeachtet bleiben: das Deuteronomium erzählt ſogar etwas ſehr Bedeutendes vom heiligen Zelte, eine neue Offenbarung, die Moſe darin empfing (31, 14 — 21.). Wie weicht der Gegner hier aus? Er erklärt, der ganze Abſchnitt, in dem dieſe Stelle ſich findet, gehöre einer ſpäteren Zeit an; er thut dieß ohne irgend einen Beweis[3]).

2. Zu der zweiten Art von Geſetzen, welche ſich erſt ihren Anfängen nach im Deuteronomium finden, während ſie in den übrigen Büchern in ihrer weiteren Entwicklung enthalten ſeien, rechnet George diejenigen, die das Prieſterthum betreffen. Der hierarchiſche Character deſſelben zeige ſich in den übrigen geſetzlichen Büchern in einer Ausbildung, wie ihn das Deuteronomium kaum geahnt, viel weniger gekannt habe[4]).

In der That, eine ganz überraſchende Anſicht. Aber wie könnte ſie ſich halten? Wollen wir von Anfängen der Geſetze des Prieſterthums reden, ſo gehören zu denſelben ohne Zweifel Beſtimmungen über die Männer, die es verwalten ſollen, und über die Art dieſer Verwaltung. Nun findet ſich, daß die früheren geſetzlichen Bücher dieſe Anfänge enthalten, das Deuteronomium aber nicht. Dieſes beſtimmt nicht etwa erſt, daß ein Prieſterthum im Volk beſtehen ſolle; es ſetzt vielmehr das Daſein von Prieſtern und zwar von Levitiſchen, dem Stamm Levi angehörenden, von Jehova erwählten, wie wir ſie in den vorigen Büchern kennen gelernt haben, voraus. Auch ſpricht es nirgends über die Art des prieſterlichen Dienſtes; nicht einmal da, wo von den drei großen Feſten Jehova's die Rede iſt. Während es nun den eigentlichen

---

3) A. a. O. S. 41. 25.
4) A. a. O. S. 57.

Dienst der Priester ganz bei Seite läßt, giebt es denselben mit einem neuen Geschäft eine neue Würde. In dem Abschnitt nämlich, wo die Gerichtsverfassung geordnet wird, findet sich die Bestimmung, daß die schwierigen Rechtsfälle, zu deren Erledigung die Richter in den Städten nicht hinreichen, dem Schophet und den Priestern an dem Ort, den Jehova erwählen werde, vorzulegen seien; wer sich ihrer Entscheidung nicht füge, sei mit dem Tode zu bestrafen (Deut. 17, 8 — 13.). In demselben Buche demnach, welches in den nächsten Beruf der Priester gar nicht eingeht, wird denselben eine höchst bedeutende Stellung in dem Gemeinwesen ihres Volkes angewiesen; sie werden mit der höchsten richterlichen Autorität bekleidet. Man sehe hierin, was man wolle: die Anfänge von den Gesetzen des Priesterthums sind es nicht.

Eine besondere Ansicht entwickelt George über das Verhältniß, in welchem nach dem Deuteronomium Priester und Leviten zu einander stehen. Jeder Levit, der zu dem Heiligthum Jehova's komme, sich zum Dienst desselben bestimme, sei Priester, und habe mit seinen Brüdern gleiche Rechte und Pflichten; von einem durch die Geburt bedingten Unterschied zwischen Priestern und Leviten, wie er sich in den übrigen Büchern finde, wisse das Deuteronomium nichts.

Wenn der Theil des Gesetzes, der den priesterlichen Dienst Jehova's am Heiligthum nicht zu ordnen bestimmt ist, auch die Unterschiede, welche das frühere Gesetz unter den erwählten Dienern Jehova's gemacht hat, nicht auf's Neue hervorhebt, so begreifen wir diese Erscheinung leicht; und auf diesen Grund werden wir den Zusammenhang dieser ganzen Gesetzgebung nicht in Zweifel ziehen. Aber wenn das Deuteronomium, wie man behaupten will, wirklich jedem Leviten ein Recht zum Priesterthum zu-

schriebe, ein Recht, welches die vorigen Bücher mit einer Schärfe, die nicht größer sein könnte, allen Leviten, mit Ausnahme des Hauses Aaron's, absprechen, so wäre allerdings nicht bloß eine Differenz, sondern ein offenbarer Widerspruch in einem der wichtigsten Punkte der Gesetzgebung vorhanden.

Wie wird dieser Widerspruch nachgewiesen?

„Die Hauptstelle", sagt George, „die dieses für unsere Betrachtung wichtige Factum deutlich ausspricht, ist Cap. 18., wo es V. 5 u. flgd. von dem Levitenstamm heißt: Jehova, dein Gott, hat ihn erwählt von allen deinen Stämmen, damit er diene dem Namen Jehova's, er und seine Nachkommen, alle Tage. Und wenn nun der Levit aus einem deiner Thore von ganz Israel, wo er ein Fremdling ist, kommt, und nach allem Verlangen seiner Seele zu dem Ort geht, den Jehova erwählen wird, und dient dem Namen Jehova's, seines Gottes, wie alle seine Brüder, die Leviten, die dort vor Jehova stehen, so sollen sie gleichen Antheil an dem Unterhalte haben, außer dem verkauften Gut ihrer Väter. — Der Unterschied zwischen Priestern und Leviten ist also der, daß die Leviten gar nicht im Dienste Jehova's sind, und dieser allein den Priestern zukommt. Ihr gegenseitiges Verhältniß ist aber dieses, daß die Priester aus den Leviten hervorgehen, ohne alle Beschränkung, ohne allen Unterschied unter den Leviten selbst."

Wir schlagen die Stelle, die ein so unerwartetes Verhältniß nachweisen soll, nicht ohne Spannung auf. V. 5. beginnt, wie wir sehen, genauer so: Denn ihn hat Jehova, dein Gott erwählt. Der Vers schließt sich genau an den vorhergehenden (V. 4.) an; und hier heißt es: Die Erstlinge deines Getraides, Mostes und Oehles, und die Erstlinge deiner Schafschur gieb ihm. Wir sehen

auch hier noch nicht, wem das Pronomen gilt; V. 3. aber wird es deutlich, es sind die Priester, von denen gehandelt wird. Es ist die von uns bereits früher erwogene Stelle, welche den Priestern einen Antheil an jeder Schlachtung zusichert, und zwar in Folge einer neuen Anordnung (Deut. 12.), durch welche denselben für die Zukunft gewisse Einkünfte entgingen. Also die Priester betrifft dieses Gesetz V. 3. 4.; die Priester sind es, von denen V. 5. sagt, daß Jehova sie erwählt habe. Es ist daher ein offenbares Versehen, wenn man, wie George dieß thut, V. 5. vom Levitenstamm erklärt, und, anstatt mit dem Vorhergehenden, mit dem Folgenden in Verbindung setzt. Ist dieß deutlich, so kann diese Stelle durchaus nicht beweisen, daß jeder Levit zur Priesterwürde habe gelangen können. Priester und Leviten sind hier nicht weniger getrennt, als anderwärts; zuerst ist von jenen (V. 3 — 5.), dann von diesen die Rede (V. 6 — 8.), und nur in den einleitenden Worten dieses Gesetzes V. 1. 2. wird der ganze Stamm, mit Einschluß der Priester, zusammengefaßt, insofern demselben der Landbesitz, dessen die übrigen Stämme sich erfreuen sollten, versagt war, was gleichfalls mit den früheren Gesetzen bestens übereinstimmt, auf welche sogar V. 2. hingewiesen wird.

3. Mit großer Ausführlichkeit stellt George eine Untersuchung der Festgesetze an, die er für sehr geeignet hält, seine Ansicht über das Deuteronomium zu bestätigen. Der ganz veränderte Character der übrigen Bücher zeige sich in der bestimmten Zeitangabe der Feste, in der Verlängerung der Festzeit, dem Hinzukommen zweier neuen Feste, und ganz besonders in einer großen Umwandlung, welche die Bedeutung derselben erlitten habe [1]).

---

1) A. a. O. S. 148.

Es ist nöthig, auf diese Ansicht näher einzugehen, und wir werden wohlthun, wenn wir hiebei der Ordnung folgen, in welcher die Feste 5 Mos. 16. behandelt werden.

1. Das Passafest.

Dieses tritt, wie man sich erinnert, schon vor der Sinaitischen Gesetzgebung, und zwar an seiner geschichtlichen Stelle, auf. Das Passamahl, das in Aegypten zur Rettung Israel's diente, soll alljährlich am vierzehnten Tage des ersten Monats wiederholt werden; es soll zur Eröffnung eines siebentägigen Festes dienen (Exod. 12. 13.). Dieses Fest wird sodann am Sinai in die Grundgesetze des Bundes aufgenommen, und zwar mit bestimmter Beziehung auf das früher gegebene Gesetz (Exod. 23, 15.). Aber an dieser Stelle steht es nicht mehr einsam da; es erscheint hier als das erste von den drei hohen Festen, an denen alle Männer im Volk vor Jehova erscheinen sollen. Auf dieselbe Weise erscheint es Exod. 34. an einer Stelle, deren Tendenz nicht auf eine weitere Entfaltung, sondern, der Lage der Dinge angemessen, auf eine einfache Bekräftigung der bis dahin gegebenen Vorschriften geht. Gegen das Ende der Sinaitischen Gesetzgebung (Lev. 23.), wo an passender Stelle die Tage heiliger Versammlung durch das ganze Jahr hindurch bestimmt werden, erscheint das Passafest mit dem Sabbath an der Spitze derselben, wie es denn schon bei dem ersten Passagesetz im Exodus ausgesprochen worden war, daß der erste und der siebente Tag des Festes durch eine heilige Versammlung auszuzeichnen sei (12, 16.). Hier (Lev. 23, 8.) wird zum ersten Mal geboten, sieben Tage hindurch Opfer zu bringen, die jedoch nicht näher angegeben sind. Was wir an dieser Stelle vermissen, das findet sich später genau; es ist da, wo

sämmtliche Opfer bestimmt werden, welche Jehova im Laufe des Jahres, nicht etwa von den Einzelnen, sondern von der Gesammtheit des Volkes, fordert. Ist nun hiemit das Opfergesetz für das Passafest, wie für alle übrigen Zeiten, in Bezug auf die Gesammtheit des Volkes vollendet, so erscheint es ganz in der Ordnung, wenn im Deuteronomium, als dem letzten Theil des Gesetzbuchs, auch auf die Opfer der Einzelnen im Volk eingangen wird. In dieser Beziehung treten denn die drei Hohen Feste (Deut. 16.), das Passa an der Spitze, nochmals auf; es sind dieß die Zeiten, an denen auch der Einzelne mit seinen Gaben, deren Betrag vorher (Deut. 14, 22 — 27.) die nöthige Bestimmung empfangen hatte, vor Jehova erscheint. Erst an dieser Stelle konnte denn auch von den fröhlichen Opfermahlen die Rede sein, zu denen auch die Geringsten im Volk gezogen werden sollten.

Bei diesem trefflichen Fortschritt der Festgesetze zu immer größerer Bestimmtheit, setzt uns der Versuch, die Gebote des Deuteronomiums zu den ersten zu machen und mit den früheren in Conflict zu bringen, um so mehr in Spannung.

Sehen wir nun die Stellen durch, wo der Gegner die Passagesetze bespricht, so findet sich, daß derselbe auf folgende Differenzen kommt.

1. Deut. 16, 1. enthält keine so bestimmte Angabe über die Zeit das Passafestes, wie die übrigen Bücher. S. 100. 122.

2. Nach 16, 2. ist das Passaopfer ein ganz anderes, als nach dem Exodus. S. 99.

3. Nach 16, 4. ist das Passafest nur ein siebentägiges, während es nach den übrigen Büchern ein achttägiges ist. S. 122.

4. Nach 16, 6. kommen nur dem ersten Tage des Festes Opfer zu, und die übrigen Tage werden nur durch das Essen ungesäuerter Brode geheiligt; im dritten und vierten Buche werden Opfer für jeden Tag verlangt S. 122.

5. Nach 16, 7. wird das Opfermahl am Passafest anders bereitet, als nach dem Exodus. S. 93. 94.

6. Nach 16, 8. wird nur der siebente Tag als ein heiliger betrachtet; in den übrigen Büchern hat der erste ganz dieselbe Bedeutung. S. 96. 100. 122.

Mit der ersten Differenz verhält es sich nicht etwa so, daß die Passafeier im Deuteronomium als eine der Zeit nach unbestimmte erschiene. Es wird vielmehr hier, wie in den früheren Gesetzen, der Monat Abib als der Monat dieser Feier genannt (V. 1.), und zwar bestimmter die Zeit des Auszugs aus Aegypten (V. 6.). Welcher Tag des Monates hiemit gemeint sei, durfte aus den früheren Vorschriften, die sich hierüber genau ausgesprochen hatten, vorausgesetzt werden.

Die zweite Differenz beruht auf einer Auffassung von 16, 2., die von der herkömmlichen im höchsten Grade abweicht, und sich dennoch ohne weitere Begründung als die richtige hinstellt. Man hat das Gebot V. 2.: „Opfere Passa Jehova, deinem Gott, Schafe (Kleinvieh) und Rinder" von jeher so verstanden, daß darin die sämmtlichen Opfer dieses Festes zusammengefaßt seien [3]),

3) Lightfoot II, 741.: Pacificae oblationes in solennitatem vocabantur Hagiga, et debebant esse ex pecudibus, juvencis aut ovibus. Jdeo 2 Paralip. 30, 24. et 35, 7. 8. mentio fit juvencorum et boum ad Pascha; et Deuter. 16, 2. extat praeceptum de immolando Paschate de ovibus et de bobus, quod

wie wir denn an dieser Stelle nicht bloß von dem Passalamm des Exodus, sondern auch von jenen Opfern wissen, die nach Lev. 23, 8. und Num. 28, 16 — 25., an jedem Tage des Festes im Namen des ganzen Volkes gebracht werden sollten. Dazu kommt, daß es die Tendenz des Festgesetzes im Deuteronomium ist, diese Feste auch für die Einzelnen im Volk als diejenigen Zeiten hinzustellen, an denen ihre Dankopfer darzubringen, ihre frohen Opfermahle zu halten seien; so daß es uns nicht befremden darf, wenn hier noch von andern Opfern die Rede ist, als von jenem Passalamm, über welches übrigens an dieser Stelle nach jenen ausführlichen Bestimmungen des Exodus nicht auf's Neue zu handeln war. Wie im vierten Buche (Cap. 28.) öffentliche Opfer zu jenem Passalamm hinzugefügt werden, so hier private.

Die dritte Differenz betrifft die Dauer des Festes.

---

non potest intelligi de eo, quod erat comedendum decima quarta die, nam diserte dicitur debere eligi ex agnis, vel hoedis Exod. 12, 5., sed debet explicari de iis pacificis oblationibus, offerendis propter temporis solennitatem. Atque hoc est, quod Joannes Evangelista vocat Pascha, cap. 18, 28.; commederant enim Paschalem agnum nocte praecedente. Clericus zu Deut. 16, 2.: Proprie haedi aut agni dicuntur pascha, quod eorum mactatio et convivium ex eorum carnibus instituta essent, in memoriam transitus angeli. At hic minus proprie sub eodem vocabulo continentur victimae, quae sequentibus diebus ex lege mactandae erant, et de quibus Num. 28, 19. et seqq. Paschatis ita celebrati exemplum exstat 2 Paralip. 35, 7. 8. Eben so spricht sich Rosenmüller zu dieser Stelle und Winer im Realle-xikon II, 231. aus.

Diese beträgt nach der einstimmigen Angabe der früheren Bücher sieben Tage, vom funfzehnten des Monats bis zum einundzwanzigsten; jedoch so, daß schon am Schluß des vierzehnten das Passa geschlachtet wurde. Bedenkt man nun, daß der Tag der Hebräer mit dem Abend begann, daß demnach das Ende des vierzehnten und der Anfang des funfzehnten auf einen und denselben Abend fiel, so ist deutlich, wie in **Deut. 16, 4.** die Nacht, in der **(Exod. 12, 8.)** das Passamahl gehalten wurde, zu dem ersten Tage des Festes gerechnet werden konnte, ohne hiemit die früher bestimmte Festzeit zu verkürzen [4]).

Was die vierte Differenz betrifft, so redet unsre Stelle **Deut. 16.** wohl von dem so eben besprochenen Opfer des ersten Tages, sie hebt dasselbe durch eine besondere Vorschrift hervor (V. 4.); aber sie ist weit davon entfernt, im Widerspruch mit 4 Mos. 28. den übrigen Tagen des Festes die Opfer abzusprechen. Sie würde dieß nicht einmal dann thun, wenn sie wirklich die Opfer der Einzelnen im Volk auf den ersten Tag des Festes beschränkte, denn die Opfer, welche wir 4 Mos. 28. 29. für die heiligen Zeiten festgesetzt sehen, werden, wie das tägliche Brandopfer, das an der Spitze derselben steht, nicht von den Einzelnen, sondern von der Gesammtheit des Volkes gebracht.

Die fünfte Differenz, welche sich auf die Bereitung des Opfermahles bezieht, verschwindet mit der zweiten. Das Passalamm, mit dessen Darbringung das ganze Fest eröffnet wurde, sollte allerdings gebraten werden nach

---

4) „Nach jüdischer Rechnung, der zufolge die Tage mit dem Abende beginnen, ist dieß eigentlich der Anfang des 15. Nisan." Winer a. a. O. S. 230. Man vergl. Hengstenberg's Authentie d. P. II, 376. 377.

Exod. 12, 9. Setzt aber unsere Stelle die Bestimmungen über das eigentliche Passamahl voraus, geht sie vorzugsweise auf die eigentlichen Dankopfer ein, mit denen die Einzelnen im Volk am Fest vor Jehova erscheinen sollten, so konnte hier recht gut von gekochtem Opferfleisch die Rede sein (V. 7.). Uebrigens ist hier ein Wort gebraucht, welches von beiden Arten der Zubereitung verstanden werden kann, wie es denn Ex. 12, 9. mit dem Zusatz בַּמַּיִם das Kochen bezeichnet, 2 Chron. 35, 13. mit dem Zusatz בָּאֵשׁ das Braten. An unserer Stelle ist weder der eine Zusatz, noch der andere, und so dürfen wir das Wort hier ganz allgemein von der Zubereitung des Opferfleisches zum Mahl verstehen[5]).

Die sechste Differenz verschwindet, sobald man von diesem letzten Festgesetz des Pentateuchs nicht verlangt, daß es alle früher gegebenen Bestimmungen wiederhole. Die Stelle dieses Gesetzbuchs, wo diejenigen Tage aufgezählt sind, die gleich dem Sabbath geheiligt werden sollen, ist 3 Mos. 23., und diese genügt.

2. Das Wochenfest.

Die Feier desselben, wie sie sich im Deuteronomium findet, unterscheidet sich nach George's Ansicht[6]) ganz bedeutend von der des Leviticus (23, 15 — 21.). „Auch dort", so sagt derselbe, „wurden Gaben von der Erndte dargebracht; aber jeder sollte soviel geben, als er nach seinem Ertrage vermöchte, und sodann sollten Mahlzeiten davon gehalten werden. Hier aber wird nicht Getraide dargebracht, wie es dort wahrscheinlich, sondern zuberei-

5) Man vergleiche Hävernick's Einleitung I, 2. S. 423. 24. in der Anmerkung.

6) A. a. O. S. 129. 130.

tete Brode, und zwar nicht, so viel jeder vermag, sondern Jeder soll zwei geben. Von Mahlzeiten ist nicht mehr die Rede, sondern die Brode, wie zwei Lämmer, die dazu gebracht werden, gehören dem Priester, der sie vor Jehova webt."

Die Lösung dieses Bedenkens ist sehr einfach. Im Deuteronomium ist von den Opfern und Opfermahlen der Einzelnen die Rede; im Leviticus dagegen, so zu sagen, von dem Fundamental=Opfer des Festes, welches, wie man dieß von jeher anerkannt hat, nicht von jedem Volksgenossen, sondern nur einmal im Namen der Gesammtheit darzubringen war.

3. Das Laubhüttenfest.

3 Mos. 23., wo die Feier dieses Festes geordnet wird, findet sich das bekannte Gesetz, welches zum Andenken an den Zug durch die Wüste ein siebentägiges Wohnen in Laubhütten gebietet. Da das Deuteronomium dieß nicht auf's Neue vorschreibt, so glaubt George[7]) hierin eine Differenz zwischen diesem und dem dritten Buche zu erkennen, die noch durch die Bemerkung verstärkt wird, daß im fünften Buche nur eine siebentägige Dauer dieses Festes bestimmt werde, während es im dritten eine achttägige sei.

Aber kennt das Deuteronomium die Laubhütten etwa nicht? Das Fest selbst wird ja 16, 13. nach denselben benannt: „Das Fest der Laubhütten sollst du halten sieben Tage." Also im fünften Buche ein Fest der Laubhütten sieben Tage lang; im dritten ein siebentägiges Wohnen in Laubhütten an diesem Fest. Wie war es möglich, hier ernstlich an eine Differenz zu denken? Hiemit hebt

---

7) A. a. O. S. 143. 144.

sich auch der Anstand in Bezug auf die Dauer des Festes. Das Wohnen in Laubhütten, also das eigentliche Fest der Laubhütten, dauert auch nach dem dritten Buche nicht länger, als sieben Tage. Es heißt daselbst, in bestem Einklang mit dem vorhin erwähnten Ausspruch des Deuteronomiums: „Am funfzehnten Tage des siebenten Monats ist das Fest der Laubhütten sieben Tage lang" (Lev. 23, 34.); ja, diese siebentägige Dauer des Festes wird, als hätte jedes Bedenken abgeschnitten werden sollen, in derselben Stelle noch zweimal wiederholt V. 39. 41., und außerdem das Wohnen in Laubhütten V. 40. auf sieben Tage beschränkt.

4. Andere Feste.

Das Deuteronomium erwähnt weder den Tag der Sühnung, noch den Neumond des siebenten Monats, und auch daran hat man Anstoß genommen[8]). Jedoch sehr mit Unrecht. Das Deuteronomium wollte nur diejenigen Feste nennen, an denen das ganze Volk sich vor Jehova an dem erwählten Ort versammeln und an Opfermahlen erfreuen sollte (16, 16.); und deren giebt es, nicht bloß im Deuteronomium, sondern im ganzen Gesetzbuch, nur drei.

So gelingt es denn auch diesem letzten Versuche nicht, die gute Ordnung des alten Gesetzbuchs zu durchbrechen, und man hat dieser Kritik gegenüber volles Recht, auf den Lehrgehalt desselben, als eines in sich einigen Werkes, näher einzugehen, wobei sich neue Blicke auf die Harmonie des Ganzen ergeben werden. So viel mag für jetzt über die Structur des Pentateuch's genügen.

---

8) A. a. O. S. 148. 130, 131.

Verbesserungen.

S. 7. Z. 8. wenn.
S. 9. Z. 29. relatos.
Z. 33. adfinis.
S. 17. Z. 9. 13. וְשִׁמְי
S. 74. Z. 2. für.
S. 76. Z. 14. u. ff. V. 27.
S. 216. Z. 22. allem.
S. 298. Z. 15. ἔννστϑόν τε.
S. 298. Z. 28. στήϑους.
S. 309. Z. 28. לרים.
S. 357. Z. 1. ganze.
B. I. S. 17. Z. 11. ſtreiche man die Worte „an einem — wird", und leſe dafür: in Haran. [Haran]
S. 95. Z. 32. ſtreiche man den hier beginnenden Satz.

D. Koo

D. Knod

V. Knud

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ranke, Friedrich Heinrich,

Untersuchungen über den Pentateuch, aus dem Gebiete der höheren Kritik

Bd.: 2

Erlangen 1840
Exeg. 890 m-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412409-7